إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي



إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة العشرون — العدد 78 — خريف 1435هـ / 2014م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة العشرون | العدد ٧٨ | خريف ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: +961-1-707361/ فاكس: +961-1-311183

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

محتويات العدد



كلمة التحرير

حاجة الأمة إلى ثقافة التجديد

هيئة التحرير

ترتبط ثقافة التجديد ارتباطاً مباشراً بجهود النهوض الحضاري للأمة، وسعيها للارتقاء إلى ما أراده الله لها من خيرية ووسطية وشهادة على الناس، ومن ثَمَّ فإنَّ ثقافة التجديد هي حالة فكرية وعملية تتحقق بها الأمة، وتتمثل في الصفة الغالبة على مجتمعاتها، من حيث تمثلها بعناصر الهوية واستيعابها لإرثها الحضاري، وتفاعلها مع مستجدات الواقع، وتوظيفها للفرص التي تتيحها إمكانيات هذا الواقع، ومواجهتها الإيجابية لتحدياته بكفاءة واقتدار. وعليه فإنَّ ثقافة التجديد تقتضي من علماء الأمة ومفكريها القيام بحركة فكرية نشطة تتناول موروث الماضي، ومعطيات الحاضر، وآفاق المستقبل برؤية تحليلة نقدية.

واضح أنَّ ثقافة التجديد في الرؤية الإسلامية تستدعي حضور البعد الزمني في جهود النهوض الحضاري للأمة؛ إذ إنّ للبعد الزمني موقعاً مهماً في فهم النصوص اجتهاداً وتجديداً، وفهم الواقع الذي تتنزّل فيه وعليه هذه النصوص، زماناً ومكاناً، وتوخي الحكمة في تنزيل النصوص على الواقع. وقد حفل القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بكثير من النصوص التي تكشف عن الارتباط الفكري والعملي بين الفطرة البشرية واستجابتها وتكيُّفها لمتغيرات الزمان والمكان، وحاجتها إلى التجديد في طرق إعمال العقل، وتوظيف الوسائل والأدوات المتغيرة، والفضاءات المعرفية المتسعة. فقد جدَّد الله سبحانه أمر الدين بتوالي إرسال الرسل والأنبياء، مع التجديد فيما كان يرسله معهم من تشريعات تعيد تكييف الواقع في الزمان والمكان، بما يحقق مقاصد الحق من الخلق. كما وعد الله سبحانه على لسان خاتم الأنبياء والرسل عليه الصلاة والسلام أن يبعث الله لهذه الأمة في كل مائة عامة من يجدد لها أمر دينها.

وتحتاج صناعة ثقافة التجديد إلى التأسيس العلمي والنفسي لإحداث فعل التجديد. ومن أهم مقومات صنع هذه الثقافة، الوعي بضرورة التجديد وبأهميته في النهوض

الحضاري، وتهيئةُ البيئة المحفِّزة على التجديد. وما من شك في أنَّ عملية بناء الثقافة المناسبة للتجديد عمليةٌ صعبةٌ وبطيئةٌ ومستقبليةٌ وأحياناً غير مرئية؛ لأنَّ فكرة التجديد تتصل، بشكل جذري، بإصلاح الرؤية وتوجيه دفَّتها وتقويمها، وإنتاج الهوية، ومن ثم إعادة تشكيل الواقع في ضوء القيم الإنسانية الرفيعة. ومن هنا لا بدّ من دراسة البيئة التي ستخضع للتجديد والاجتهاد، وتفحّصها، وتكييفها بما ينسجم مع أفكار التجديد ومرجعياته.

وتحتاج صناعة الثقافة كذلك إلى التخطيط السليم الذي يُحدّد الأهداف، ويضع السياسات، وطرق العمل، وإجراءات التنفيذ، والتنبؤ الجيد لتقليل الأخطاء، إلخ. والتخطيط بهذا التوصيف دليل واضح على العقل المنظم، الذي ينتقل بنا من القصور في الأداء إلى فِعل الإنجاز، ومن الارتجالية والعفوية إلى حسن الإدراة والتنظيم، ومن سكون الفكرة إلى حركيتها، ومن قوّتها إلى فِعْلها. وهذا يدلّ على القدرة الكبيرة في تنظيم الفكرة وبلورتها وإدارتها وتكييفها، لتتسق مع روح العصر وضروراته. ولكي يؤدي التخطيط دوره الفاعل في النهوض والإنجاز، ينبغي أن يكون مَرِناً؛ إذ يأخذ بالحسبان تقلّب الظروف واختلافها، وبروز العوائق والتغيرات الطارئة. ولعل ما تعانيه بعض التوجهات التجديدية يرتبط بشكل ما بغياب البُعد العلمي والتخطيطي لخطاب التجديد، مما يجعل ذلك الخطاب غير مؤهل لاستشراف المستقبل.

من يستقرئ الجهود التجديدية التي قام بها الأفراد والفِرَق والمؤسسات في الفكر الإسلامي، يجد أن حركة التجديد -في معظمها- ذات توجّهات إصلاحية تركيبية لا إلغائية، وهذا له تعالق مع المعنى اللغوي لمفهوم التجديد؛ أي صار الأمرُ جديداً دون نفي لماهيته، فلا تُهمل الجهود السابقة في حركة الإصلاح والتغيير، كما هو الحال في حركات الإصلاح الغربية، التي كانت تنطلق من ذاتها وحاضرها، دون الحاجة التي استحضار التجارب والمناهج السابقة، مما ولّد تعارضاً وتناقضاً بنيوياً- في كثير من الأحيان- بين التيارات الإصلاحية. ولعلّ انطلاق الفكر الغربي من فكرة التكيّف والنسبية في التعامل مع القيم والأخلاق، وعدم وضوح الثابت والمتغير، جعل حركة التجديد الغربية تنحو المنحى الثوري الإقصائي. وبناء عليه ينبغي لثقافة التجديد أن تدرك أنَّ فِعْل التجديد هو

فعلٌ تطوّري بنائي؛ عمودياً وأفقياً، وهو فعل يعتمد على إعادة قراءة للنصوص والوقائع والطبائع.

صحيح أن بعض الممارسات التجديدية في فهم الإسلام كانت تنطلق من محاولة فرض الأفكار بالقوة والعنف كما حدث في "محنة أحمد بن حنبل"، أو فرض المذهب الإسماعيلي في الدولة الفاطمية، أو نشر التشيّع في العهد الصفوي، ضمن رؤية تنطلق من مفهوم الحق المطلق في فهم الإسلام، وأن هذه الفرقة أو المذهب أو النّحلة تمتلك الحقيقة المطلقة. إلا أن هذا النوع من الممارسات لم يكن هو النمط الغالب في حركات التغيير والتجديد، وإنما بقيت المدارس الفقهية والكلامية أقرب إلى روح الإسلام ومقاصده في توخي التجديد من خلال تكامل المتنوعات، وتوحيد المتعددات.

لذا تحتاج ثقافة التجديد إلى حركة تفاعلية بين الماضي والحاضر والمستقبل؛ من خلال دراسة الماضي الممثل في النماذج التجديدية في الفكر الإسلامي، وهي بذلك تقوم باستيعاب ثقافة الأمة وفاعليتها وديناميتها الحضارية، والتفاعل مع الحاضر بوصفه الواقع الآني الذي يحتاج إلى تفعيل، واستشراف المستقبل بوصفه الأفق الممتد لأية فكرة؛ إذ إنَّ صناعة الأفكار تحتاج إلى مدى زمني طويل نسبياً لظهور آثارها وقطف ثمارها.

والحديث عن العلاقة التفاعلية بين الماضي والحاضر والمستقبل يدفعنا إلى الحديث عن مكانة المرجعية في بناء ثقافة التجديد -وهي في حالتنا الثقافية والمعرفية تتمثل في الأصول التأسيسية-، وعلاقة ذلك بهوية المجتمع والأمة، وقوة هذه المرجعية في توجيه التفكير والتنظير، في ضوء متطلبات الانتماء الحضاري، من جهة، والانفتاح على معطيات الثقافة المعاصرة، من جهة أخرى، من أجل استيعاب الأفكار وتطويرها، والإبداع في إنتاج البدائل الضرورية لبناء الواقع المتجدد؛ عِلْماً وعملاً، فكراً وممارسة.

ومع أن إبداع الأفكار الجديدة ربما يكون عملاً فردياً في الأساس، فإنَّ ثقافة التجديد هي وصف للواقع الاجتماعي؛ فالإنسان في الحالتين هو أداة التجديد وهدفه. والله عزّ وجلّ خلق الإنسان ليكون عبداً لله سبحانه، مستخلفاً في الأرض، ومقتضى العبودية والاستخلاف هو إقامة المجتمع الإنساني وبناء العمران البشري على الحق والعدل

والصلاح، فلا تنحصر عملية البناء والتجديد في فرد أو فئة، بل تقوم على التفاعل والمشاركة، ومن ثَمَّ لا تتحيّز ثمارُها لصالح فرد أو فئة، وإنما تشمل المجتمع بعناصره ومكوناته كافة. وهذا ما يجعل ثقافة التجديد أمراً يستحق العناية والاهتمام، وتشتد الحاجة إليه.

يتضمن هذا العدد بحوثاً تتسق ومفهوم التجديد؛ إذ تعرّض الدكتور رشاد أبو مؤنس في بحثه الموسوم بـ: "العوامل المنتجة للتجديد في أحكام التشريع الإسلامي" إلى العوامل المؤثرة والمنتجة لتجديد الأحكام في التشريع الإسلامي، ومايز بين العوامل المتعلقة بالاجتهاد، وتلك المتعلقة بالحكم، مستخلصاً نتيجة مهمة تتمثل في أن الزمان والمكان ليسا عوامل حقيقية في إنتاج التجديد والتغيّر في الأحكام.

وبيّن الدكتور عبيدات بوزيان في بحثه المعنون بـ: "توظيف مقاصد الشريعة في أسلمة المعرفة القانونية" إمكانية استثمار نظرية المقاصد الشرعية لإدراك جوهر القانون، حتى تكون مقاصد المكلفين المخاطبين بالنص القانوني في حالة انطباق مع مقاصد واضع القانون، كما كشف عن محاولة التقريب والمصالحة بين نظرة الشريعة إلى المصالح الإنسانية المعتبرة، ونظرة النظم القانونية المقاربة إليها، وصولاً إلى مجموعة القيم المعيارية الحاكمة، في صياغة تشريع معياري يتناسب مع المجتمعات الإسلامية.

أما بحث الدكتور عبد الرزاق بلعباس المعنون بـ: "الاقتصاد الإسلامي: حفرية مصطلح" فقد ناقش تطور مفهوم الاقتصاد، والبيئة المعرفية التي أنتجته، والأسس الفلسفية التي قام عليها. وأبان الخلل في إلحاق كلمة إسلامي بالاقتصاد، إذا لم ندرك الفرق الكبير بين مفهوم الاقتصاد في الفكر الغربي ومفهوم المعاش في الفكر الإسلامي، مما أدّى إلى إعاقة تفعيل المقاصد المتجلية في أداء حقوق الله وحقوق العباد.

وجاء بحث الدكتور أحمد بلوافي الموسوم بـ: "نحو قراءة موضوعية لكتابات غير المسلمين عن التمويل الإسلامي في ضوء الأزمة المالية العالمية: ولم بويتر أنموذجاً" لينقد الكتابات التي ترى أن الغرب -بعد الأزمة المالية- بدأ يهرول باتجاه التطبيقات الإسلامية في الاقتصاد، لا سيما في التمويل، محللاً المقولات ذات الصلة، ورصد أسسها المعرفية

وسياقاتها الثقافية، متخذاً من أحد المفكرين الاقتصاديين المشهورين أنموذجاً لتلمس رؤية غير المسلمين للتمويل الإسلامي.

وعرض باب رأي وحوار مقالتين مهمتين؛ أولاهما للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، وهي بعنوان: "استفتاء في قضية تختص بتجديد فهم الدين: ما هي أيام الحج في العالم المعاصر؟" أما المقالة الثانية فهي للدكتور فتحي حسن ملكاوي، وعنوانها "مقاصد المؤلفين".

وتضمن العدد كذلك مراجعتين لإصدارين من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ كانت الأولى لكتاب: "الرؤية الإسلامية للتنمية البشرية في ضوء مقاصد الشريعة"، تأليف: الدكتور محمد عمر شابرا، وقدمها الدكتور عبد السلام أحمد أبو سمحة؛ أما المراجعة الثانية فكانت لكتاب: "منهاج تدريس الفقه: دراسة تاريخية تربوية"، تأليف: الدكتور مصطفى صادق، وقدمها الدكتور حمزة عبد الكريم حماد.

وفي العدد منتقيات حديثة لبعض المؤلفات المتصلة ببحوث العدد ضمن باب عروض مختصرة

ويتضمن العدد دعوة للمشاركة في مؤتمر: "محمد إقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري".

والله ولي التوفيق



- عصر النهضة.. دراسات ومناقشات
- الإسلام السياسي وصرورات التحول من الاصولية إلى المدنية
- التواصل الثقافي والبعد التقريبي في فكر سمير سليمان
- الاختلاف والتواصل والحوار والتسامح.. من سنن الكون وشروط توازنه
- الجسد كتعبير أصيل عن علاقتنا بالعالم
- الجودة التربوية مدخل أساسي لتحقيق التنمية

- رسائل جامعية:
الحوار الاسلامي الاسلامي المعاصر تجارب التقريب بين المذاهب الاسلاميّة نموذجا
- ندوات:
المناهج المقربة في استنباط احكام المستحدث

بحوث ودراسات

العوامل المنتجة للتجديد في أحكام التشريع الإسلامي: دراسة أصولية تحليلية

رائد نصري جميل أبو مؤنس[*]

الملخص

يتناول هذا البحث تحديد العوامل المؤثرة والمنتجة لتجديد الأحكام في التشريع الإسلامي، وعملية الاجتهاد الموصلة إليه، وتمييزها عن العوامل غير المؤثرة، تمهيداً لضبط دعوى التجديد في التشريع الإسلامي. وتوصل الباحث إلى أن العوامل المتعلقة بالاجتهاد تتمثل في: إمكانية الخطأ عند المجتهد، واحتمالية تعدد الحق في القضية محل الحكم، أو اختلاف طرق الاجتهاد وترتيب الأدلة، أو تبدُّل في الظن الغالب، ومدى الكفاءة العلمية التي أظهرها المجتهد في اجتهاده. أما العوامل المتعلقة بالحكم فهي: مدى قصد المشرع إعلاق الحكم أو عدمه، ومدى تغيُّر موضوع الحكم وتحوُّله جوهرياً وشكلياً، والتفرقة بين تغير وسائل الأحكام وتجددها، والأحكام ذاتها. وعليه فإن نسبة تغيير الزمان والمكان نسبة غير حقيقية، وليس تبدل الزمان، أو اختلاف المكان سبباً لتجديد الحكم أو تغيره.

الكلمات المفتاحية: التجديد، الزمان، المكان، الاجتهاد، التغيير، التشريع، الحكم

Factors producing *tajdid* in Islamic legislation provisions: An Analytical and *Usuli* Study

Abstract

This purpose of the paper is to identify factors that influence and produce new provisions in Islamic law, and the process of Ijtihad that yield *Tajdid*, and to distinguish these factors from non-influential factors in order to control the renewal claim in Islamic law. The researcher found that factors relating to *ijtihad* are: the possibility of error committed by the scholar, the possibility of having multiple rights on the issue, different ways of *ijtihad* arrangement of evidence, change in the prevalent conjecture, and the intellectual competence shown by the scholar.

Factors related to the ruling are: the intent of the legislature to inform the ruling, the change in the subject of ruling in form and substance, the distinction between change and renewal provisions means, and the provisions themselves. Accordingly, the time and place are not the real factors in the production of *tajdid* and change in ruling.

Keywords: *tajdid*, time, place, *ijtihad*, change, legislation, ruling

[*] دكتوراه الفقه وأصوله، أصول الفقه- مناهج التشريع ومقاصده، دكتوراه المصارف الإسلامية- تمويل وصكوك إسلامية، أستاذ مساعد في قسمي الفقه وأصوله والمصارف الإسلامية كلية الشريعة الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني: Almounes_Raad@hotmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٤/١/٤م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/٤/٢٤م

مقدمة:

الحمد لله، حمداً يليق بجلاله، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، ومن سار على دربه إلى يوم الدين، وبعد؛

تواترت الدعوة إلى التجديد في التشريع الإسلامي في العصر الحديث، تحت تأثير التغيرات التي أحدثها العلم وتطبيقاته التكنولوجية على الحياة المعاصرة، التي أخذت تتصف بالسرعة الهائلة. وتستند هذه الدعوة في كثير من الأحيان إلى ما تناقله العلماء من أنه: لا ينكر تغيّر الأحكام بتغير الأزمان.

إنّ التبدّل والتغيّر الذي أحاط بالإنسان فكراً، وعلاقات، وسلوكاً، وأخلاقاً؛ لا شك في أنه يتطلب من علماء التشريع الإسلامي أخذه بالحسبان، سيّما وأن الحكم الشرعي بحسب ما هو مقرر في علم أصول الفقه، سواء من وجهة نظر الفقهاء وتعريفهم له،[1] أو من وجهة نظر الأصوليين، دائر حول خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير والوضع كما هو عند الأصوليين، أو أثر الخطاب كما هو عند الفقهاء. وهنا يشكل المكلف وفعله محور الحكم، والمكلف وفعله نتاج بيئته والعوامل المؤثرة فيها، وهي المتصفة بالتغير والتبدل جوهراً وشكلاً بفعل تطور العلم والمعرفة.

تنطلق أهمية هذا البحث من أهمية القضية الكبرى التي يندرج تحتها، ألا وهي قضية التجديد في التشريع الإسلامي، تلك القضية التي أشغلت الباحثين في التشريع الإسلامي في العصر الحديث على اختلاف مناهجهم وتوجهاتهم، فمن دعاة تجديد يستوعب حاجات العصر ومتطلباته؛ إلى دعاة عصرنة يتخلى فيها عن كل ما عدّوه تراثاً تاريخياً ليست البشرية بحاجة له.[2]

[1] الرازي، فخر الدين. المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1980م، ج1، ص107. انظر أيضاً:
- صدر الشريعة، عبيد الله. التوضيح شرح التنقيح، ضبط محمد عدنان، بيروت: دار الأرقم، ط1، 1998م، ج1، ص37-38.
- التفتازاني، سعد الدين. التلويح شرح التوضيح، ضبط محمد عدنان، بيروت: دار الأرقم، ط1، 1998م، ج1، ص37-38.

[2] تعددت منطلقات منظري دعوات التجديد والتغيير، فمنها ما ينطلق من فكر مستغرب، أو من التشريع الإسلامي ذاته. فكان منهم من هو داعٍ إلى تقسيم السنّة إلى تشريعية، وأخرى بشرية، عاملاً على توظيف هذه القضية في عمو

وبين الدعوتين تظهر أحياناً عنوانات مشتركة من مثل: الزمان ودوره في تجديد الأحكام؛ وتغيب فروق جوهرية في مدى كون هذا التجدد مبنياً على أسس وقواعد منضبطة، أم هو عوامل لا يقصد بها سوى التحايل للتخلص من الأصل. وأهمية هذا البحث تنبع من كونه هادفاً إلى بيان العوامل المؤثرة حقيقة في إنتاج التجدد والتغير في أحكام التشريع الإسلامي، ليس مجاراة لدعاة العصرنة العبثية؛ وإنما لكون التجديد منهجاً منضبطاً في التشريع الإسلامي له عوامله وقواعده المحكمة. وذلك يستلزم تقديم رؤية أصولية تحليلية حول عدد من الإشكاليات المتعلقة بتجدد أحكام التشريع الإسلامي متمثلة في الآتي:

١. **ما مدى قابلية أحكام التشريع الإسلامي للتجدد والتغير؟**

٢. **ما مدى كون الزمان والمكان بذواتهما مؤثرين في إحداث التغير والتجدد؟**

٣. **ما العوامل المنتجة لهذا التجدد والتغير؟**

سياقها موضوعياً وتاريخياً في إطار قضايا التجديد للتخلص من إلزامية جزء كبير من نصوصه، ومن ثم نقض حجية السنة عموماً بالنتيجة. ويمثل هذا الموقف سيد خان وأتباعه، وأتباع الفكر الحداثي، والذين حصروا دعوتهم في السنة دون أن يجرؤوا على القرآن كما هو واضح عند سيد خان وأتباعه، وإن كان ذلك لا يعني عدم وجود من حاول رفع الإلزامية عن القرآن بشكل غير مباشر من خلال دعوى تدخل العنصر البشري في القرآن، كما هو عند أتباع الحداثة ومن بعدهم، وإنما يرجع هذا التحرّج في رأي الباحث إلى خوفهم من استثارة المسلمين ضد أفكارهم -وهم يعيشون بين ظهرانيهم- إن هم غالوا في مثل هذه الأفكار إزاء القرآن الكريم. وفي المقابل جاءت دعوة معظم حركات التجديد إلى رفع الإلزامية عن الفقه الإسلامي، ودعوة كثير منها إلى تجاوز كتب العلماء وتقديمها على شريعة هذا الفقه، وعدم إلزامية أصول الشريعة، وفروعها الفقهية المحكومة بذلك وبشكل خاص التيارات المعاصرة ذات المرجعية الغربية تقدم فكرة التجديد في سياق المنهج التاريخاني القائم على نفي إلزامية التشريع بوصفه نتاج التاريخ، والتاريخ يتجدد، ولكل زمان مقال يناسبه. انظر

- مير علي، سيد. **روح الإسلام**، ترجمة عمر الديراوي، بيروت: دار العلم للملايين، ط١، ١٩٦١م، ص٢١٢
- إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٩٥٥م، ص١٩٧-١٩٩
- البسطامي، سعيد. **مفهوم تجديد الدين**، الكويت: دار الدعوة، ط١، ١٩٨٤م، ص١٢٥-١٢٦
- عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣م، ج٥، ص٥٦٦
- عثمان، محمد فتحي. **الفكر الإسلامي والتطور**، القاهرة: دار القلم، ١٩٩٥م، ص٢٤-٢٥
- أركون، محمد. **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٨م، ص١٧٨-١٧٩

٤. هل أدرك علماء أصول الفقه قابلية الحكم الشرعي للتجدد؟

وينطلق الباحث في هذا البحث من تسليمه بفرضيات ليس هذا البحث مكانَ نقاشها، وربما قد خُصص لذلك بحوث ودراسات أُخرى، إذ إن طبيعة مثل هذه البحوث لا تسمح بتناول متعلقات الموضوع كافة، على الرغم من أنه لا بد أن يكون للباحث فيها رأي، وضرورة ابتناء الأفكار بعضها على بعض.

ومن ثم؛ فإن الباحث يفترض قبول أحكام التشريع الإسلامي للتجدد والتغير من حيث المبدأ؛[3] وربما الفرضية التي جاء هذا البحث لدراستها: مدى كون الزمان "العصر بعمومه وتكنولوجيته" والمكان عوامل حقيقية لإنتاج التجديد في أحكام التشريع الإسلامي، أم إن الأصوليين أثبتوا للتجديد في أحكام التشريع الإسلامي عوامل أُخرى؟

إنَّ قضية التجديد في التشريع الإسلامي، أصولاً وأحكاماً، غدت أحد العناوين الرئيسة في البحث العلمي المعاصر، وهي من العمق والانتشار ما يندرج في إطاره حقول ومباحث، لا يكفي للبت فيها مثل هذا البحث، مما يستدعي تحديد مجال هذا البحث؛ إذ ليس من أهداف هذا البحث تحديد مفهوم التجديد والتغيير في التشريع الإسلامي والاتجاهات المختلفة فيه، وليس من أهدافه دراسة شرعية أنماط التجديد والتغيير في التشريع الإسلامي.

---

[3] التجديد: عبارة عن التصرف في كل ما كان في التشريع الإسلامي قابلاً للتصرف الاجتهادي فيه وفق أصول التشريع وقواعده. ويقصد بما كان في التشريع قيد يفيد شمول النصوص والأحكام والفتاوى، دون ما ليس له علاقة بالتشريع. ومحل التجديد محدد بكونه "قابلاً للتصرف الاجتهادي فيه" بأن تكون أفراد التشريع موضوعة للتغيير، مما يصح للمجتهد فيها إجراء التبديل والتحويل والإبطال، نوع من أنواع التغيير والتجديد، سواء مس الشكل، أو الموضوع.

وعبارة الاجتهاد، تحديد لنوع التغيير المقصود وهو الصادر عن المجتهد، وليس التغيير الصادر عن المشرع؛ فيكون التغيير المقصود ما كان بمنهجية التعليل، ومنهجية التأويل. وعليه فإن أفق التجديد ممتد "وفق أصول التشريع وقواعده" وفي ذلك تحديد للإطار العام للمنهج الإسلامي في التغيير والتجديد، بما تشكله هذه الأصول والقواعد من أسس حاكمة لفكرة الثبات والتغير في التشريع، وبيان للأرضية التي تقوم عليها منهجية التغيير في التشريع الإسلامي. انظر:

أبو مؤنس، رائد. "الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي دراسة أصولية"، (رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عمان، ٢٠٠٤م)، ص٢٤-٢٥.

وفي ضوء ما تقدم؛ فإن الباحث يهدف في هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١. تحديد العوامل المنتجة للتجديد في أحكام التشريع الإسلامي، والمتعلقة منها بالحكم وعملية الاجتهاد الموصلة إليه.

٢. بيان مفاهيم هذه العوامل، وأبعادها.

٣. بيان موقف علماء التشريع الإسلامي منها، وأثرها في إنتاج التجديد في أحكام التشريع الإسلامي.

واتبع الباحث في إعداده لهذا البحث المناهج العلمية المناسبة، والمتمثلة في المنهج الاستقرائي، لما ذكرته المصادر في هذا الموضوع، منتقلاً إلى المنهج الوصفي ببيان موقف علماء التشريع من محاور هذا البحث، ثم الاعتماد على المنهج التحليلي للوصول للنتائج والتفسيرات.

أولاً: مدى كون الزمان والمكان عوامل منتجة للتجدد والتغيير

الزمان عرَضٌ غير قارّ، ولا سلطان لنا عليه، ويمكن أيضاً إطلاقه على سبيل المجاز على مجموعة العلاقات والآثار المتشابكة التي لا سلطان للبشر عليها، والتي تنشأ من منظومة غاية في التعقيد مكونة من: الأشياء، والأشخاص، والأحداث، والأفكار، والنُّظم. وهذا يختلف زمان عن زمان آخر، ويؤثر ذلك الاختلاف في اختيار أساليب التعبير وإجراءاته. فالإنسان كان يعيش أمسه في يومه قبل الفترة من ١٨٣٠م حتى ١٩٣٠م، وهي التي اكتشف واخترع فيها الإنسان مجموعة من المكتشفات والمخترعات التي اختلفت بها برامجه اليومي، فتغيرت المواصلات والاتصالات والتقنيات، وهذا أثَّر في حياة الإنسان من ناحية، وجعل الأرض كقرية واحدة تؤثر فيها أفكار مكان ما في أفكار وسلوك مكان آخر وبسرعة أكبر من سرعة التفكر، فنشأت بذلك أزمة العصر من أن العمل سبق الفكر، والنشاط سبق التأمل.[٤]

٤ جمعة، علي "تغيير الفلسفة والمناهج"، **المسلم المعاصر**، عدد٨٨، ١٩٩٨م، ص٣٦-٣٨

والمكان يختلف في ذاته بالنظر إلى طبيعته ونوع الطقس السائد فيه؛ فهناك السهل، والجبل، والصحراء، والبحر، والأقاليم المعتدلة، والأقاليم الاستوائية، والمتجمدة، وفي ربوعها كلها للإنسان وجود إما على هيئات حضارية مختلفة، حيث يمكن أن ينتقل الإنسان من مكان إلى آخر على سبيل الهجرة، ويختلف مفهومه للأشياء والعلاقات الناشئة مع الآخرين باختلاف هذه الأمكنة؛ إذ تساهم المفاهيم العقدية والسياسية مثلاً لأهل مكان ما بدور في تحديد معنى الوطن والمواطنة أو الدولة الإقليمية وحدودها، وما يؤثر على عملية التغيير وعلى تبني الإجراءات اللازمة له.[5]

إن الزمان والمكان -للإنسان- بُعدان يشكلان ما يتعارفه الناس بالحال؛ فهو يشمل الصفات التي يتصف بها أي جانب من جوانب زمان الإنسان ومكانه، ونعني بالصفات هنا معناها الواسع. فالأشياء تتغير وتأخذ صفات جديدة تؤثر على حياة الإنسان وعلى برنامجه اليومي، وعلى صحته وعلاقاته وطريقة تنفيذه لما أمره به الله تعالى، فوسائل المواصلات وهي من باب الأشياء، تحولت من الخيل والإبل إلى آلة البخار إلى قطار الكهرباء ثم الطائرة، فأحدث هذا مع ثورة الاتصالات من هاتف وإذاعة وتلفزيون وغيرها مع ثورة التقنيات الحديثة والمعلوماتية، نقلاً على حياة الإنسان. فيتم من العمل في يوم الإنسان ما يتم به ما كان يتم في ثلاثين أو أربعين يوما.

وعلى ذلك، بنى بعض دعاة التجديد دعوتهم لتغيير أحكام التشريع الإسلامي في ضوء كون الاجتهاد لديهم عملية زمانية مكانية. وإذا قدّر لنا أن نتصور سكوناً أبدياً على فسحة من المكان، كفانا فهم واحد لتحديد موقف التشريع من قضايا الحياة الساكنة الموحدة زمانا ومكانا.[6] ودون أن يفسر لنا أصحاب هذه الدعوى كيف تنوع اجتهاد المذهب بمستفتي ذاته في الزمان والمكان، بل والعُرف ذاته، كما يشهد لذلك مثلاً وقعُ اجتماع محمد بن الحسن مع الشافعي وأحمد في زمان واحد، ومكان واحد هو بغداد، ولكنهم يفتون في واقع مكوّن من مكان وزمان وعُرف ومعرفة واحدة. والفقه والاجتهادات مختلفة.

---

[5] المرجع السابق، ص٣٦-٣٨.

[6] أبو زعيفة، عمار. "الرأي السديد في درس التجديد"، **قضايا إسلامية**، عدد٥، ١٩٩٧م، ص١٥٢.

ومن جهة أخرى اتكأ بعضهم على ضرورة تحرير الشريعة من تبعات فقه الزمان والمكان؛ وذلك بمراعاة أثر الزمان والمكان على الإسلام؛ فإن "الزمكانية" تفرض تحويراً على فهمنا للشريعة، وتبقى الشريعة بمواقفها المختلفة موجودة طيّعة تستجيب لتحولات الزمان والمكان، فتصاغ مواقفها في ضوء هذه التحولات.[7]

وهذه الدعوى بقدر ما تحمل في ذاتها شيئاً من الحقيقة؛ فإنه تم استغلالها بما يجعلها "كلمة حق أريد بها باطل"؛ إذ يقصد هذه الدعوى بهذا السياق: أن الشريعة الإسلامية ليست موجودة طيّعة تخضع لتحويرات الزمان، وينعطف معها أينما انعطفت، بل هي شرعة تغييرية جاءت تحمل في طياتها رسالة توجيهية لحياة الآدميين أفراداً ومجتمعات. ولقد استغل دعوى الزمان والمكان تقوّل كل متحلل، ومهما كان يحمل من قيم متجيه وأفكارهم، فاستساغ بعضهم استلام المصرفي الربوي كما هو، بوصفه ضرورة زمانية مكانية.

وعلى الرغم من أن قاعدة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"[8] مقررة في التشريع الإسلامي؛ فإن ذلك يفهم لا باعتبار الزمان والمكان متحكمين بذواتهما لتجدد وتغير في التشريع؛ وإنما الزمان والمكان الوعاء، أو الظرف الذي يحصل فيه الواقع الجديد، والواقع الذي يتطلب تجديداً وتغييراً للحكم الشرعي إنما نتج عن عوامل أخرى.

فنسبة التغيير للزمان والمكان نسبة إضافية لا حقيقية. ومن ثمّ ليس تبدل الزمان، أو اختلاف المكان سبباً لتجديد الحكم أو تغييره.

فليس للزمان ولا للمكان من أثر في الحكم الشرعي إلا من حيث اعتبار الشارع لخصوصية المكان، أو الزمان لقصد تشريعي خاص يجعل الحكم الشرعي المتعلق بهما غير

---

[7] المرجع السابق، ص١٥٦-١٥٧

[8] ابن القيم، عبد الله. **إعلام الموقعين**، مراجعة: طه عبد الرؤوف، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٧٣م، ج٣، ص١٤ وما بعدها. انظر أيضاً:

- ابن عابدين، محمد أمين. **رسالة نشر العرف**، د.ت، ص١٢٥
- الدواليبي، معروف. "النصوص وتغير الأحكام بتغير الأزمان"، **المسلمون**، عدد٦، ١٩٥٢م، ص٥٥٣
- الدسوقي، محمد. "سريان الأحكام من حيث الزمان والمكان في الفقه الإسلامي"، **حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، عدد٦، ١٩٨٨م، ص٤٩٤

مستقل زماناً أو مكاناً، كقصد الشارع تخصيص شهر رمضان بعبادة الصوم، وقصده تخصيص الحرم المكي بأحكام دون غيره من أرض الله، وكذا اعتبار الشارع الزمن المخصوص أثراً في الحكم وكيفية تطبيقه؛ فالشارع مثلاً جعل قسماً من أحكامه وأوامره للمكلفين مخصوصاً بأزمنة مخصوصة، يختلف الحكم ويتغير تبعاً لوجود هذه الأزمنة، أو عدمه، ومن ذلك منْ صلّى الصلاة المفروضة في وقتها، وقعت أداءً، ومن صلّاها بعد فوت الوقت، وقعت قضاءً، قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ (النساء: ١٠٣)، وشهر رمضان، وإن كان باعتبار ماهيته لا يختلف عن نظائره من فئات قياس الزمان، والساعات والأيام والأسابيع؛ إلا أن الشارع قد خصص عبادة الصيام بهذا الزمان المسمى رمضان، قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: ١٨٥) ومن ذلك أيضاً تخصيص يوم الجمعة بصلاة خاصة، قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ (الجمعة: ٩)، ومنها أيضاً، المواقيت الزمانية في الحج: فهي ثلاثة أشهر: شوال وذو القعدة وذو الحجة، وقيل عشر من ذي الحجة،[9] وأصلها قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ (البقرة:١٩٧).

وكذلك فالمكان ليس سوى أرض يحدث الواقع فوقها، وإنما يمكن أن أثر في الحكم الشرعي إذا خصّه الشارع بذلك، ومن ذلك: ما حدّده الشارع من أماكن خاصة لعبادات خاصة، من مثل جبل عرفات، لقوله عليه الصلاة والسلام: "عرفة كلها موقف،"[10] والجمرات، ومنى، والمزدلفة، ومواقيت الإحرام.

وهذه الأزمنة والأمكنة المخصوصة؛ إنما جعلها الشارع كذلك، لتكون مقاييس أداء مدى نجاح المكلف في تنفيذ تكليفه، فمؤدي الصلاة والصيام.... في وقته نجح في أداء ما كلف به، وهكذا.

---

[9] القرافي، شهاب الدين. **الفروق**، تحقيق محمد سراج، وعلي جمعة، القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠١م، ج١، ص١٧٠-١٧١.

[10] مسلم، ابن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، القاهرة: دار السلام، ١٩٩٦م، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف، ج٢، حديث رقم١٢١٨، ص٨٩٣.

وبناءً على ذلك فإن من الخصائص المعيارية للحكم الشرعي: علُوّه فوق المكان والزمان بكونه قابلاً للتكييف به في أي زمن وعصر، وفي أي مكان وبلد. فالزمان والمكان بجوهرهما متشابه بخلق الله له على هيئته؛ وإنما اختلافهما اختلاف بما يحدثه الإنسان فيهما.

وعلماء التشريع الإسلامي لم يعدّوا الزمان والمكان عوامل حقيقية للتغيير، وإنما هي مجازية تعبّر عن العوامل الحقيقية، فهي أوعية تتحقق التغيرات فيها.[11] ومن ذلك، ما قرره الزركشي: أن كل حكم ثبت لنا بقول الله أو بقول رسوله أو بإجماع أو قياس فهو دائم إلى يوم القيامة، وقد فسّر قول عمر بن عبد العزيز: "يحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور" أي يجددون أسباباً يقضي الشرع فيها أموراً لم تكن قبل ذلك؛ لأجل عدمها منها قبل ذلك، لا لأنها شرع مجدد. فلا نقول: إن الأحكام تتغير بتغير الزمان، بل باختلاف الصورة الحادثة. ناقلاً تعليل ذلك بأن صاحب الشرع شرّع شرعاً مستمراً إلى قيام الساعة مع علمه بفساد الأمر فيهم، ولو كانت قضايا الشرع تختلف باختلاف الناس وتناسخ العصور لانحل رباط الشرع،[12] ولما كانت هناك حاجة إلى إرسال الرسل أصلاً، ولاخترعت كل أمة أحكاماً تناسبها في كل زمان بحسب أهوائها.

وفي هذا السياق يفهم ما ذهب إليه الحنفية[13] وهو المشهور عند الشافعية[14] إلى منع إجراء القياس في الأسباب؛ نظراً منهم لكون الزمان والمكان ليست عوامل منتجة للتغيير

---

[11] كوكسال، إسماعيل. **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠م، ص٨٣-٨٤.

[12] الزركشي، بدر الدين محمد. **البحر المحيط**، راجعه: عمر الأشقر وآخرون، الكويت: وزارة الأوقاف، ط١، ١٩٨٨م، ج١، ص١٦٥-١٦٦.

[13] البخاري، علاء الدين. **كشف الأسرار**، ضبط: عبد الله عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م، ج٣، ص٥٦٤. انظر أيضاً:
- التفتازاني، **التلويح شرح التوضيح**، مرجع سابق، ج٢، ص١٧٩.

[14] النسفي، أبو البركات. **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦م، ج٢، ص٢٨٩.

الفناري، محمد. **فصول البدائع في أصول الشرائع**، مجموعة خاصة، الجامعة الأردنية، د.ت، ج٢، ص٣٢٨.

الأنصاري، عبد العلي. **فواتح الرحموت شرح مسلَّم الثبوت**، ضبط: إبراهيم محمد، بيروت: دار الأرقم، ط١، د.ت، ج٢، ص٥٥٤.

والتجدد بدونهما. ومن هنا كان هناك تشريعُ أسبابٍ للأحكام تثبت بها الأحكام وتعلو فوق الزمان والمكان؛ لأن مقادير المصلحة المتعلقة بها غير منضبطة لنا، فوضعُ سببٍ يستغرق المصلحة في عموم الأحوال وفي الناس كافة لا يفي به عقول البشر كافة، وإنما يتلقى ذلك من صاحب الشرع ويترك مرونة نصب الضوابط في محل التشهي والاحتياط كوضع سن البلوغ حداً فاصلاً بين عقل الصبي والبالغ، لحصول التكليف وما شاكل ذلك.[15] ولذا رأى جمهور الحنفية عدم انتفاء الحكم لانتفاء حكمته قطعاً؛ لما في ذلك جعلُ الشريعة مختلفةً باختلاف الأزمان، وذلك نَسْخٌ لها.[16]

والباحث وإن يقرر هذه النتيجة إلا أنه يرى كون الأحكام في التشريع الإسلامي قابلةً للتجدد بعوامل متنوعة، لكنها لا تنبع من الزمان أو المكان؛ وإنما من المدخلات التشريعية المكوِّنة للحكم، وللعملية الاجتهادية، وهي التي يسعى الباحث لدراستها، إضافة إلى العوامل الأخرى المتعلقة بعناصر تشريعية، أشار الباحث في محددات البحث إلى أنها ليست من حدود هذه الدراسة.

---

[14] الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٦٥. انظر أيضاً:
- الآمدي، سيف الدين. **الإحكام في أصول الأحكام**، ضبط إبراهيم العجوز، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٤، ص٣٢٠.
- الأصفهاني، محمود. **بيان المختصر**، تحقيق محمد مظهر، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، د.ت، ج٣، ص٧٣-١٧٤.
- الإسنوي، جمال الدين. **المنهاج مع نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٨٢م، ج٤، ص٤٩.
- ابن السبكي، تاج الدين. **الإبهاج شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٤م، ج٣، ص٣٤.
- الأصفهاني، عبد الله. **الكاشف عن المحصول**، تحقيق عادل عبد الموجود، وعلي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م، ج٦، ص٥٩٤.

[15] ابن برهان، أحمد. **الوصول إلى الأصول**، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، الرياض: مكتبة المعارف، ط١، ١٩٨٣م، ج٢، ص٢٥٦.

[16] الفناري، **فصول البدائع في أصول الشرائع**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٥. انظر أيضاً:
- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد. **التقرير والتحبير على التحرير**، ضبط عبد الله عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٥م، ج٣، ص١٨٦.
- أمير باد شاه، محمد أمين. **تيسير التحرير**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٣، ص٣٠٨-٣٠٩.
- البخاري، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨٦، ٢٨٧.

ثانياً: عوامل تجديد أحكام التشريع الإسلامي المتعلقة بها وبالاجتهاد الموصل لها

أشار الباحث في فرضيات هذا البحث إلى انطلاقه من فرضية أن أحكام التشريع الإسلامي تقبل التجدُّد والتغيُّر، وإن كان بعدّ الزمان والمكان عوامل غير حقيقية في إنتاج هذا التجدد، ومن ثم فإنه لا بدّ للتجدد من عوامل حقيقية تنتجه، وتكون مقبولة في أصول التشريع وقواعده ومقاصده.

وفي هذا السياق، فإن الباحث يلحظ أن هناك نوعين من العوامل المؤثرة في الدعوة للتجديد في أحكام التشريع الإسلامي:

النوع الأول: عوامل ناتجة من عملية الاجتهاد ذاتها.

النوع الثاني: عوامل متعلقة بمدخلات الحكم الشرعي ومحله.

النوع الأول: العوامل المتعلقة بعملية الاجتهاد

يشكل الاجتهاد عملية معقدة تمرُّ في مراحل متعددة قبل إصدار المجتهد للحكم، ولا تنتهي به؛ بل تمتدُّ إلى ما بعد تطبيقه، تقيس النتائج والمآلات، ليعاد تقويمها في ميزان مقاصد التشريع. وفي إطار مثل هذه العملية؛ فإن عوامل متعددة تؤصل لإعادة إنتاج الحكم الشرعي وتجديده؛ وصولاً إلى الغاية المنشودة: تحقيق إرادة الشارع وامتثالها.

العامل الأول: إمكانية خطأ المجتهد

قد يخطئ المجتهدُ الحكمَ الشرعي المعين المتعلق بواقعة الحكم، دلّ على ذلك قوله ﷺ: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد"[17] وقوله: "إذا حاصرتم أهل حصن أو مدينة فأرادوكم أن تنزلوهم على حكم الله فإنكم لا تدرون ما حكم الله فيهم."[18] فدل ذلك على أن في الاجتهاد خطأً وصواباً، ولأنه لو كان الجميع حقاً وصواباً لم يكن للنظر والبحث معنى.[19]

---

[17] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الأقضية، حديث رقم١٧١٦

[18] المرجع السابق، كتاب الجهاد، حديث رقم١٧٣١

[19] الشيرازي، جمال الدين، **التبصرة**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٨٠م، ص٤٩٩. انظر أيضاً

ولا ينحصر الخطأ في إصابة عين الحكم؛ بل يشمل وسيلته، وبما أنه قد يخطئ في الحكم الشرعي، فقد يخطئ في الوسيلة المنتجة للحكم، كوجوب استقبال القبلة مثلاً، كأن يخطئ في وسيلة تحديد هذه الجهة من مثل استخدام النجوم أو أية وسيلة لتحديد الاتجاهات، والخطأ فيها ليس خطأً في الحكم الشرعي؛ لأنها ليست حكماً شرعياً، بل اتّباع غلبةِ ظنٍ أمرَ به الشارع.

وعلى ذلك فالغزالي، يثبت الخطأ في أربعة أجناس:

أحدها: أن يصدر الاجتهاد من غير أهله.

ثانيها: أن لا يستتم نظر المجتهد.

ثالثها: أن يضع المجتهد نظره في غير محله، بل في موضعٍ فيه دليل قاطع.

رابعها: أن يخالف في اجتهاده دليلاً قاطعاً كما في باب مثارات إفساد القياس، قطعاً لا ظنّاً، فجميع هذا مجال الخطأ. وإنما ينتفي الخطأ متى صدر الاجتهاد من أهله وتم في نفسه ووضع في محله، ولم يقع مخالفاً لدليل قاطع، ثم مع ذلك كلّه يثبت اسم الخطأ بالإضافة إلى ما طلب، لا إلى ما وجب، كما في القبلة وتحقيق مناط الأحكام.[20]

والباحث يلحظ أنواعاً من الخطأ في اجتهاد الحكم كثيراً ما تقع عند المجتهدين في اجتهادهم المنتج أحكاما شرعية، ومن ذلك:[21]

١. الخطأ في عدم مصادفة وجه المناسبة الراجحة، التي يبنى على أساس تقدير كونها علةً تحديدُ الحكم الشرعي؛ فإذا قدّر المجتهدُ علّةً مُناسبةً في قضية تشريعية ما، فليس من الضرورة كونه استنبط العلة المناسبة حقا؛ ولذا مما يبحثه علماء التشريع في مسالك الكشف عن العلة الصحيحة اختبارها بقوادح العلة كالنقض والكسر، وهي مخصصة لاختبار علّيّة العلّة المناسبة.

- الشيرازي، جمال الدين. شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨م، ج٢، ص١٠٥١-١٠٥٢.
- البخاري، كشف الأسرار، مرجع سابق، ج٤، ص٣١

[20] الغزالي، أبو حامد. المستصفى، تحقيق: محمد الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٧م، ج٢، ص٤٢٩

[21] القرافي، شهاب الدين. نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، مكة المكرمة: مكتبة الباز، ط٢، ١٩٩٢م، ج٩، ص٤٠٧٦

٢. أن يكون الخطأ في الاجتهاد في اختيار المجتهد بين القواعد التي يتحقق بها لمسألة محل الاجتهاد، ويكون بعدم اختيار القاعدة التي هي أولى بضبط الفرع؛ بحيث يلحظ كون المجتهد يضيف للقاعدة البعيدة دون القريبة. وفي هذا السياق، تحدث الجصاص من الحنفية عن الاستحسان بكونه: ترك القياس إلى ما هو أولى منه وذلك على وجهين: أحدهما: أن يكون فرعاً يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر، لدلالة توجبه، فسموا ذلك استحساناً (إذ لو) لم يعرض للوجه الثاني لكان له شبه من الآخر يجب إلحاقه به.[٢٢] ووجوه الاستحسان عند المجتهدين يلحقها الخطأ المستدعي تجدد الاجتهاد وتغيير الحكم الناتج عن الاستحسان الأول.

٣. الخطأ عند تعارض الأدلة، فيكون الخطأ باعتبار عدم الإضافة إلى الدليل الراجح، مما يلزم المجتهد تغيير الحكم المرجح بتغير الدليل الراجح.

وإذا ما ظهر وجه من وجوه الخطأ في الاجتهاد سابقة الذكر، فذلك داعٍ إلى تجديده وتغييره.

العامل الثاني. الاختلاف في تقدير الحق المتاح للأحكام

فإن الأحكام قد تتعدد بإزاء أمر واحد نظراً لاختلاف تقدير الحق فيه، كتعدد وسائل المواصلات في طريق واحدة إلى مكان معين، فكل وسيلة نقل تمثل حقاً نظراً إليه براكب؛ واختيار إحدى وسائل النقل لا يعني أن غيرها باطل؛ ولذا فإن تعدد الحقوق ممكن، وعلى أساسه يختلف الحكم، ويمكن إعادة النظر فيها وتغييرها نظراً إلى حق آخر.

وإن أيَّ نص تشريعي يحتوي على مجموعة من العناصر؛ إذ النَّصّ يمثل حالة واقعة في واقع التكييف والتطبيق، وهذا الأمر يستلزم أن يحتوي النص على عناصر تمثل مستويات تحكم عمله التوظيفي "بوصفه مصدراً للتكليف". وهذه العناصر هي:

[٢٢] وإن توجه شيء منهما فهو تخصيص الحكم مع وجود العلة وفيه خلاف بين الفقهاء، وذلك قد يكون بالنص، أو الأثر، أو الإجماع، أو بقياس آخر، أو بعمل آخر. انظر

الجصاص، أحمد. الفصول في الأصول، تحقيق عجيل النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف، ط١، ١٩٩٤م، ج٤، ص٢٣٤، ٢٤٣ وما بعدها

١. الهدف والغاية والمقصد، قصد الشارع.

٢. الإرادة، قصد المكلف.

٣. الموضوع، قضية المحل.

٤. الزمان، زمان تنفيذ الموضوع.

٥. المكان، مكان تنفيذ الموضوع.

فإذا تقرر أن الزمان والمكان ليسا من عوامل تحدد الحُكم بمفهوم صلاحيتهما لإنتاج أحكام مغايرة لما يخالفهما؛ فإن تعرُّف المجتهد هدف الشارع وقصده، وتعرفه إرادة المكلف ومقصده في موضوع الاجتهاد، يُعدّ عاملاً حقيقياً في تقدير الحق المنتج للحكم الشرعي، ضرورة أن يكون الحكم الشرعي ناطقاً بالحق ومعبراً عنه.

فعلى سبيل المثال، ما جاء في النص الشرعي: "لا تبع ما ليس عندك،"[23] و"عندك" ظرف زمان ومكان، ومِلْك وحكم؛ فإذا جعلنا الكاف في عندك موجهة إلى التاجر الفرد الذي تحكم تجارته قواعد السوق البسيطة، فإن "عند" هنا تكون ظرف مكان كما فهمه الفقهاء الأقدمون. أما إذا حكم السوق أعرافٌ أخرى لاختلاف وسائل الاتصال وحجم الأعمال وقواعد الشخصية المعنوية وغير ذلك، من تأثيرات مكونات الواقع، وعوامل إنتاجه الحقيقية المتمثلة بتطور المعرفة، وإرادة أعراف التجار، فلا بدّ أن نفسر "عندك" بمعنى في حكمك وتحت سيطرتك، وتخرج من ظرفية المكان، وتبقى الظرفية معمول بها إذا رجعت الكاف للتاجر الأول."[24]

وبذا، فإن القرافي لم يعُدّ ما ذكره الغزالي مثالاً للمصلحة الناصعة وتابعه عليه جمهور الأصوليين[25] من عدم جواز إفتاء الملك الذي أفسد صومه في نهار رمضان بصيام

[23] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام**، ضبط مصطفى البغا، دمشق: دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م، ج٢، حديث رقم٢٠٢٨، ص٧٥١

[24] جمعة، علي. **قضية تجديد أصول الفقه**، القاهرة: دار الهداية، ط١، ١٩٩٣م، ص٥٠

[25] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٤١٥. انظر أيضاً:

- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٩
- القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مرجع سابق، ج٩، ص٤٢٧٠

شهرين متتابعين دون إعتاق رقبة، لما في ذلك من زجر له وعدم تسهيل عتبه، واعتبار أن هذه مصلحة معارضة لنص عندهم.[٢٦] وهذا المثال فيه نظر، فليس هو مما أبطله الشرع لقيام الفارق بين الملوك وغيرهم، وإن الكفارة إنما شُرعت زجراً، والملوك لا تنزجر بالإعتاق فتعين ما هو زجر في حقهم، فهذا نوع من النظر المصلحي لا تأباه القواعد.[٢٧]

وفي هذا السياق يفهم إطلاق الصحابة للخطأ في الاجتهاد، وعدم إنكار بعضهم على بعض في التخطئة، وأما وضع الإثم عن المخطئ فلأنهم أجمعوا على تسويغ الحكم بكل واحد من الأقاويل المختلف فيها، وإقرار المخالفين على ما ذهبوا إليه من الأقاويل، فدلّ على أنه لا إثم على واحد منهم. وقد ورد من آثار الصحابة والتابعين، من اختلاف أقوالهم وفتاويهم وقضائهم ما يدل على عدم عدّهم ما رآه كل واحد منهم حكم الله المعين الذي لا يجوز مخالفته؛ وإنما هي آراؤهم، فإن تكن صوابا فمن الله، وإن تكن خطأً فمن الشيطان.[٢٨]

ومن ثم؛ فإنه بتعدد الحق المقدَّر في القضية محلّ الحكم داعٍ لإعادة النظر في الوقائع باجتهاد أحكام مختلفة عن أحكام سابقة. والقول بتعدد الحقوق لا يؤدي إلى الجمع بين

---

[٢٦] ابن قدامة، موفق الدين. روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق عبد الكريم النملة، الرياض: مكتبة الرشد، ط٥، ١٩٩٧م، ج٢، ص٥٣٧. انظر أيضاً
- الأرموي، سراج الدين. التحصيل من المحصول، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٨م، ج٢، ص٣٣١
- ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير، مرجع سابق، ج٣، ص١٩١.
- ابن النجار، محمد. شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٩٩٢م، ج٤، ص١٨٠

[٢٧] القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، مرجع سابق، ج٩، ص٤٢٧٠.

[٢٨] ومن ذلك ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال في الكلالة: "أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني، وأستغفر الله." وروي عن عمر رضي الله عنه أنه حكم بحكم فقال له رجل حضره: هذا والله الحق، ثم حكم بحكم آخر، فقال له الرجل: هذا والله هو الحق، فقال له عمر رضي الله عنه: "إن عمر لا يعلم أنه أصاب الحق لكنه لا يألو جهداً." وروي عنه أنه قال لكاتبه: اكتب هذا ما رأى عمر، فإن كان خطأ فمنه، وإن كان صواباً فمن الله تعالى ورسوله ﷺ. وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال في امرأة التي أجهضت لما بعث إليها عمر: إن كان قد اجتهد فقد أخطأ، وروي مثل ذلك عن كثير من الصحابة، وهذا إجماع ظاهر على تخطئة بعضهم بعضاً في مسائل الاجتهاد. انظر:
- الشيرازي، التبصرة، مرجع سابق، ص٤٩٩-٥٠١
- الشيرازي، شرح اللمع، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٥٣
- البخاري، كشف الأسرار، مرجع سابق، ج٤، ص٣٢

المتنافيين، وهما الحِلّ والحُرمة، والصحة والفساد في شيء واحد؛ كأن يلزم أن يكون متروك التسمية عمداً حلالاً وحراماً، وقليل النبيذ حلالاً وحراماً، والنكاح بلا ولي صحيحاً وفاسداً؛ وذلك محال. فإن تعدد الحقوق في الحظر والإباحة جائز، بأن كان الحظر حقاً والإباحة حقاً أيضاً في شيء واحد عند قيام الدليل على التعدد. يدل على ذلك أنّ اختلاف الأحكام جائز عند اختلاف المكلفين، فيثبت الحظر في حق شخص والإباحة في حق آخر؛ ألا ترى أن الميتة أُبيحت في حق المضطر، وحُرّمت في حق غيره؛ والمنكوحة أُحلّت للزوج وحُرّمت على غيره؛ والمطلقة ثلاثاً حُرّمت على الزوج وأُحلّت لغيره. فيجوز أن يثبت الإباحة للنبيذ في حق مجتهد وحُرمته في حق آخر، ويكون كل واحد منهما حقاً ويلزم قوم كل واحد منهما اتّباع إمامه كما في اتباع الرسولين في زمان واحد؛ لأن:[٢٩]

– الله تعالى ابتلى عباده بهذه الأحكام ليمتاز الخبيث من الطيب، وقد يختلف الابتلاء باختلاف الأزمان لاختلاف أحوال الناس، فيجوز أن يختلف باختلاف الطبقات في زمان واحد أيضاً.

دليل التعدد، وهو التكليف بإصابة الحق للكُلّ، لم يوجب التفاوت بين الحقوق، بل يوجب أن يكون ما أدّى إليه اجتهاد كلّ مجتهد حقاً في حقه، وإذا كان كذلك لا يمكن ترجيح بعضه بلا مرجح.

ثم إن الأحكام الشرعية ليست أوصافاً للأعيان؛ فإن الحلال والحرام ليسا من أوصاف الأعيان حتى يستحيل أن يكون الشيء الواحد حلالاً حراماً في حق شخصين.[٣٠] إنّ حكم الله خطابٌ لا يتعلق بالأعيان، بل بأفعال المكلفين، ولا يتناقض أن يحل لزيد ما يحرم على عمرو؛ كالمنكوحة تحلّ للزوج وتحرُم على الأجنبي، وكالميتة تحل للمضطر دون المختار ... وإنما المتناقض أن يجتمع التحليل والتحريم في حالة واحدة لشخص واحد في فعل واحد من وجه واحد، فإذا تطرق التعدُّد والانفصال إلى شيء من هذه الجملة انتفى التناقض، فإن اختلاف الأحوال ينفي التناقض، ولا فرق عند العربي.

---

[٢٩] البخاري، كشف الأسرار، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨.

[٣٠] الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ج٢، ص٤٤٦. انظر أيضاً:

ابن العربي، أبو بكر. المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين البدري، وسعيد فوده، عمان: دار البيارق، ط١، ١٩٩٩م، ص١٥٣.

والمنصوصة في الاجتهاد عموماً، بين "أن يكون اختلاف الأحوال بالحيض والطهر، والسفر والحضر، أو بالعلم والجهل، أو أن يكون اختلاف الأحوال بغلبة الظن؛ فالصلاة حرامٌ على المُحدث إذا علم أنه محدث، واجبةٌ عليه إذا جهل كونه محدثاً؛ ولو قال الشارع: يحلّ ركوب البحر لمن غلب على ظنه السلامة، ويحرم على من غلب على ظنه الهلاك، فغلب على ظن الجبان الهلاك وعلى ظن الجسور السلامة، فحُرّم على الجبان، وحلّ للجسور لاختلاف حالهما."[31] "فهذه الحقيقة في الأصول ينبغي أن تفهم حتى ينكشف الغطاء -بحسب تعبير الغزالي- وإنما غلط فيه الفقهاء من حيث ظنوا أن الحلال والحرام وصف للأعيان كما ظن قوم أن الحُسن والقُبح وصف للذوات.[32]

وليس في هذا عند التدقيق قول باختلاف التشريع باختلاف الزمان والمكان لذاتهما؛ بل قد صرحوا كما هو واضح بأن تعدد الحقوق؛ إنما هو تابعٌ لقيام دليل على ذلك سواء من حيث اختلاف واقع المكلف وحاجاته، أم من حيث طروء مدخلات جديدة هي عوامل تستدعي أخذها بالاعتبار عند تقدير الحكم المحقق للحق المنشود.

العامل الثالث: ترتيب أدلة الشرع والترجيح بينها

أجمعت الأمة على وجوب النظر والاستدلال في ترتيب الأدلة، وبناء بعضها على بعض، ولو كان الجميع حقاً وصواباً لم يكن للنظر والاجتهاد معنى.[33] والأحكام تختلف باختلاف ترتيب الأدلة، بل إن المجتهد ذاته قد يعيد النظر في ترتيب أدلته، مجدداً بذلك حكمه وفق الترتيب الجديد للأدلة.

إن تغير الحكم لتعارض الدليل الاجتهادي هو التغيير الذي يحصل نتيجة وجود تعارض في الأدلة الاجتهادية، مما يقتضي العمل بالترجيح. فمثلاً إن ترجيح المصالح على القواعد والأصول الاجتهادية، يفترض وجود تعارض بين هذه الأدلة، الأمر الذي يعكس حالة تغيير الحكم؛ إذ إن السبيل الفقهي إذا عارض دليلاً قبله فإنما يعني إلغاءه، أو إلغاء الحكم الذي يستند إليه.[34]

---

[31] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص٤١٦

[32] المرجع السابق، ج٢، ص٤٣٣

[33] الشيرازي، **التبصرة**، مرجع سابق، ص٥٠١

[34] يحيى، محمد "التغير في الفتوى: الأبعاد والعوامل" **قضايا إسلامية معاصرة**، عدد١٣، ٢٠٠٠م، ص٢٥٧

ومثل ذلك اختلاف الاجتهاد وتغيّره في مسألة المفقود إذا لم تثبت وفاته، وكان متزوجاً، فبالنظر إلى دليل الاستصحاب يكون المفقود كالحي، ومن ثَمّ يحرم على زوجته أن تتزوج بآخر، وبالنظر إلى دليل الاستصلاح ومراعاة حقوق الزوجة وحاجاتها، فإن الأمر ينقلب إلى جواز زواجها.

العامل الرابع: اتّباع غلبة الظن

فمن المتفق عليه ضرورة اتباع المجتهد غلبة ظنه،[35] وما ذلك إلا لتواتر النصوص الآمرة بالاجتهاد، واتباع غلبة الظن الصادر من أهله، الواقع في محله، المحقق لشروطه. وقد دلّ الإجماع على وجوب العمل بالظن، وكثرت أخبار الآحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى، وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الأحكام؛ إذ صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على أنّ كلّ حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله.[36]

ولا تعارض بين تغيّر الحكم واتباع الظن، فإن الحكم في الحادثة هو ما أدّى اجتهاد المجتهد إليه. والمجتهد بظنه الحكم يقطع بأنه -أي مظنونه- حكمه تعالى، والقطع ثابت بأن مظنونه حكم الله تعالى مشروط ببقاء ظنه لذلك الحكم، والإجماع أيضاً ثابت على جواز تغير ظنه بظن غيره. وعلى وجوب الرجوع عن الحكم الأول إلى الظن الجديد، وأن الحكم الأول لم يبق عند ذلك القطع به، ومن حكم القطع به، القطع بأن متعلق حكمه هو الحكم في حق المجتهد، ويجب عليه العمل به أيضاً فيكون عالماً بالشيء ما دام ظاناً له.[37]

كل مجتهد يعمل بموجب اجتهاده، وهذا لا خلاف فيه؛ فالذي أدّى اجتهاده إلى التخيير يلزمه العمل بموجب اجتهاده، والذي أفضى اجتهاده إلى التحريم يحتم عليه الجريان على مقتضى اجتهاده. ووجوب العمل بمقتضى الاجتهادين من أمر الله تعالى

---

[35] الجويني، إمام الحرمين. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: الديوان الأميري، ط١، ١٩٧٩م، ج٢، ص١٣٢٤.

[36] التفتازاني، **التلويح شرح التوضيح**، مرجع سابق، ج١، ص٤٨.

[37] ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير على التحرير**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٩١.

ويجانبه، فالمعنى أنهما مصيبان، وأنهما فعلاً ما كان الواجب عليهما في ذلك، ويجوز أن يوجب الشارع تعالى حكماً على شخص ويوجب على غيره خلافه.[٣٨]

العامل الخامس: الكفاءة العلمية التي يبديها المجتهد؛ وذلك من حيث بذل الوسع، أو التقصير في الطلب والبحث والاجتهاد.

فقابلية المسألة المجتهد بها لتجديد الحكم وتغييره متوقف على مدى علم المجتهد بأدلة المسألة والإحاطة بها؛ إذ يتوقف الحكم على المسألة بكونها ثابتة لا تقبل الاجتهاد، أو هي من المتغيرات القابلة للاجتهاد على ذلك؛ فإذا ما بذل المجتهد وسعه في تتبع الأدلة مثلاً، ولم يحط بها، فحدث يجعل المسألة مجتهداً فيها وإن كان فيها دليل قطعي، فإن الأصوليين قسموا المسائل التي يمكن تجديد الاجتهاد فيها من حيث علم المجتهد بما فيها من نصوص، ومدى اجتهاده أو تقصيره في طلبها، إلى قسمين:[٣٩]

القسم الأول: أن تكون النصوص معلومة للمجتهد، سواء لظهورها وانتشارها، أم لإبداء المجتهد كفاءة علمية متميزة أتاحت إحاطة وافية بنصوص المسألة التي يبحثها.[٤٠] والاجتهاد في هذا القسم غير متصور.

وأما القسم الثاني: أن تكون النصوص مجهولة للمجتهد؛ فيجوز للمجتهد تجديد اجتهاده وتغييره باستيفاء البحث وبذل الجهد؛ وذلك عائد إلى احتمالين، هما: أن يكون المجتهد قد قصّر في بحثه، فلم يبذل ما يتوجب عليه من جهد في طلب النصوص الواقعة التي يبحث بها.[٤١] وإن لم يقصر؛ بل بالغ في الاستكشاف والبحث ولم يعثر على وجه دلالته على المطلوب.[٤٢]

---

[٣٨] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٣٢

[٣٩] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص٤١٠-٤١١. انظر أيضاً

- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص٤١٤.
- ابن قاسم، شهاب الدين. **الآيات البينات**، ضبط: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦م، ج٤، ص٣٥٣

[٤٠] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٥٥

[٤١] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص٤١٠-٤١١

[٤٢] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٥٥

النوع الثاني: العوامل المنتجة للتجديد والمتعلقة بالحكم ومدخلاته

مما ينبغي التنبّه له أن أحكاماً تكون قد استجمعت شروطها عند إصدارها من المجتهد، وبالرغم من ذلك، فإنه يدعو إلى تجديدها أو تغييرها، لكنها لا تعود إلى عملية الاجتهاد ذاتها؛ بل إلى عوامل خارجية مؤثرة على الحكم الشرعي، ومن ذلك:

العامل الأول: قصد الشارع إعلام المكلفين بحكمه المعين أو عدمه

فالأصوليون، وقد تقدم سابقاً تفسيرهم للحكم الشرعي بخطاب الشارع، فقد قسّموا اطّلاع المكلفين على أحكام الله في المسائل بحسب تقسيمهم لما يجري فيه الاجتهاد إلى قسمين هما: ما لا يجوز فيه الاجتهاد؛ وهو كل مسألة عليها دليل قاطع، فحكمها قطعي؛ لأن الشارع قد أعلم المكلفين بحكمه بشكل قطعي، من مثل الأركان وأصول الأحكام؛ فإن حكم الله فيها معيّن قطعاً. والثاني المسائل الاجتهادية؛ سواء تلك التي لا نصّ فيها، أو ما كان فيها نصّ ظني؛ فكلا النوعين: المتبع فيه الظن، والمظنونات في الشرع مشتبكة الطرق، لا سبيل إلى حسم مواردها ومسالكها، ولا يكون المطلوب قط إلا مظنوناً، فلا يحصل له فيه علم، فدلّ على أنه لا حكم لله فيه على اليقين،[43] عند المجتهد، وأما عند الله سبحانه وتعالى، فلا شك هو متعيّن.

ولكن لما لم يأتِ من الشارع دليل قاطع، فليس للمجتهد مهما غلب الظن عليه الحكم بأن هذا الذي يطلبه، هو حكم الله المعين، حتى ولو بلغ الظن عنده تسعة وتسعين بالمائة؛ فإنه يبقى احتمال قدره واحد بالمائة أنه أخطأ حكم الله المعيّن الذي لم يُرِد به خطاباً قاطعاً. ولذلك رأى الغزالي أن المجتهد لا يطلب حكم الله، وإنما يطلب غلبة الظن، دون الإباحة والتحريم.[44]

ومن المعلوم أن القطعيات في الشريعة منحصرة محدودة بانحصار أصولها الدالة عليها، وأن الظنيات منتشرة انتشار ما يستحدث من الوقائع، لإرادة الشارع هذا التشريع أن

---

[43] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٢٦.

[44] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٣٤.

يكون الخاتم الخالد الصالح إلى يوم الدين. وما دام هنالك ظن، فإن للمجتهدين النظر في الواقعة وإن أدّى ذلك لتجديد الحكم أو تغييره.

العامل الثاني: تحول الموضوع إلى موضوع آخر

وهو ما يكون التبدّل في حقيقة الشيء جوهراً أو شكلاً، وبما يؤثر على قضية الواقعة وما ينشأ حولها من علاقات وحقوق والتزامات...؛ فإن الواقعة محل الاجتهاد سواء كانت ذات بُعدٍ مادي، أي حادثة يمكن ملاحظتها وقياسها مادياً بأدوات القياس، أم معنوية كالفكر والأسئلة والمشاعر.. ؛ فإنها قد تختلف اختلاف ماهيةٍ وجوهرٍ كما هو تحوّل الخمرُ إلى خلٍّ، أو العُذْرة وروث الدواب إلى تراب، فإن حرمة شرب الأول، ونجاسة الثاني سوف ترتفع بعد انقلاب الموضوع، وينشأ حكم جديد هو جواز شرب السائل المنقلب عن الخمر، وطهارة التراب المنقلب عن العذرة.

وهكذا حال أكثر الوقائع في عالم متغير ومتطور بسرعة ما عاد معها الإنسان يحيط بواقعه الجديد، في ظل تكنولوجيا ومكتشفات جعلت الخيال حقيقة. فما عاد للغالبية بعضهم من الأشياء وما يتعلق بها من وجود؟! فانظر مثلاً للعقود والتوثيقات قديماً كيف كانت تعتمد على الإنسان بعلاقة مباشرة... في حين أن العقود في عصر التكنولوجيا إلكترونية، والتوثيقات غدت قانونية مالية كتسجيل العقود وخطابات الضمان والكفالات المصرفية إلخ.

"**تعدد في الأحكام لا تغيرها**" نتيجة يمكن للباحث تقريرها بالنظر لهذا النوع من العوامل المتجدد في التشريع الإسلامي؛ فإن الحكم لا يتغير، بل إن هناك حكمين لموضوعين مختلفين، لكل منهما ظرفه الزمني الخاص به، فلو كان لموضوع الحكم ظروف خاصة تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، لكان الحكم يتغير أيضاً تبعاً للظروف التي تحصل للموضوع، وهنا أيضا ليس الحكم تابعاً لتغير الزمان والمكان في الحقيقة، فالزمان والمكان دليلان على تغير الموضوع وإلا فليس لهما خصوصية، لكي يصبح مصدرين لتغير الحكم.[45] يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا

[45] طاهر، عبد "التجديد والإصلاح في فكر الشيخ كاشف الغطاء"، قضايا إسلامية، عدد٥، ١٩٩٧م، ص٤٧٥

أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (البقرة: ١٧٣)، ففي النص يوجد حكمان لموضوعين مختلفين، فأكل الميتة حرام، وهذه الحرمة ثابتة من زمن التشريع إلى يوم القيامة، فإذا توفرت عناصر موضوع هذا الحكم، كوجود المكلف وعدم الاضطرار يصبح متعلق الحكم فعلياً في عهدة المكلف.... إلى جانب هذا العنصر الثابت في الفقه، فإن هناك عنصراً متحركاً في النص، وهو جواز أكل الميتة عند تغيّر الموضوع كإشراف تائه في صحراء على الموت من الجوع، ووجد أمامه لحم ميتة؛ فالنص أباح للإنسان المكلف أن يأكل من اللحم لحصول تغيّر في الموضوع، أي الضرر اللاحق بالمكلف، دون أن يكون للمكان تأثير في تغيّر الحكم، وإنما التغيّر عائد لفعل المكلف السلبي، كأن يكون ترك الاستعداد السليم لمثل هذه الرحلة في الصحراء. وليس للصحراء بوصفها مكاناً الواقع من أثرٍ مباشر في الحكم، بل مساند من حيث إن طبيعتها التي تخلو من وجود ما يمكن للإنسان أكله ساهم في جعل فعل المكلف السلبي فاعلاً في إنتاج الواقع. وفي المحصلة هما حكمان لفعلين، لا أثر للمكان. أو الزمان فيهما. وعلى ذلك فحُرمة أكل الدم والتعامل به حكمٌ ثابت في الشريعة، فإذا جاء زمن وتغير موضوع الإفادة من الدم، فأصبح يتعامل به لإجراء العمليات الجراحية لإنقاذ حياة إنسان، فقد أصبح موضوعه ذا فائدة بشرية، فالموضوع هو الذي تغير؛ فيتغير الحكم، وليس لتغير الزمان من دور في ذلك سوى كونه وعاءً تحصّل به الواقع الجديد.

إن الزمان والمكان عناصر متحركة لا تأثير ذاتياً لها في الموضوعات؛ وليس لها تأثير مباشر في تغيير الأحكام، بل إن تغيير الأحكام بتغيير موضوعاتها، ودين الله واحد في حق الشخص الواحد لا تجد لسنة الله تبديلاً، فما كان مباحاً أو حراماً للمكلف فهو كذلك إلى يوم القيامة. نعم يختلف الحكم في حق الشخص الواحد باختلاف حالاته من بلوغ ورشد وحضر وسفر وفقر وغنى وما إلى ذلك من الحالات المختلفة، وكلها ترجع إلى تغيير الموضوعات فيتغير الحكم. ومن ثَمّ، فإن القول بدور الزمان والمكان والأشخاص في تغير الأحكام قول فيه قدر كبير من التسامح؛ إذ لا تأثير مباشر لهذه العوامل في تغيير الحكم، بل التغير بعوامل أخرى تتعلق بالموضوع.

وتغير الموضوع؛ موضوع الواقع إنما يحصل بعوامل: فعل الإنسان وإرادته، والمصلحة التي يتبعها، وأما أوعية الواقع وظروفه، فلا أثر لها، وقد تقرر في الفقه: ما جاز بعذر بطل

زواله. هذه المادة ترجع عندنا إلى أصل تعتمد عليه، وتستند إليه، وهي قضية أن الحكم تابع لموضوعه، أو أن الضرورة تقدر بقدرها، فإذا حكمنا بقبول إشارة الأخرس، ثم زال خرسه زال الحكم وهو قبول إشارة الأخرس، لزوال الموضوع وهو الخرس، وهكذا إذا حدث عيب في المبيع قبل القبض وكان للمشتري خيار، ثم ارتفع العيب وأصبح صحيحاً، فإنه يزول خياره بزوال سببه على الأصح... وكل هذا راجع إلى قضية الموضوع والحكم.[46]

وتحوّل الموضوع ينقسم من حيث قصد التغيير فيه إلى نوعين؛ ذلك أن التغيير هو التبديل عن قصد، بخلاف كلمة تغيّر التي تعني التبدل حتى مع غير قصد،[47] وهذا ما يمكن للباحث إبرازه من خلال النوعين الآتيين:

الأول: التغير في الواقع؛ وهو ما يحدث من تبدّل في الواقع دونما قصد من بني البشر جميعاً، من مثل تبدّل الزمان، كخروج زمان رمضان، ووقت الصلاة، فإن ذلك تغيّر في الواقع لا تغيير. ومن ذلك أيضاً، ما تحدثه مكونات الواقع الخارجة عن إرادة الإنسان من آثار في الواقع، فتحدث فيه تغيراً، من مثل التأثيرات التي تحدثها البيئة والطقس على معدلات الخصوبة، ما بين البلاد الحارة، والبلاد الباردة، مما يؤثر بدوره في سن البلوغ؛ فهذا وأمثاله من باب التغيّر لا التغيير.

والباحث لم يرَ خلافاً عند الأصوليين فيما يكون في الواقع من تغيّر، ليس للمكلف فيه أي دور؛ وهذا أمر منطقي ينسجم مع مقررات علم أصول الفقه: أن من شرط التكليف القدرة، فتغيّر الواقع بأمور لا تدخل تحت قدرة المكلف، تكليف بما لا يطاق، بل يمكن للباحث القول إنهم لم يعدوه تغييراً.

الثاني: التغيير في الواقع؛ وهو ما يرجع التبدل فيه إلى قصد الإنسان وفعله، مما ينتج تبدلاً وتغيراً في موضوع الواقع. وهذا النوع من التغيير يمثل محلّ الخلاف في مدى أثره في

---

[46] حيدر، علي، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية**، بيروت: دار الجيل، ١٣٦٢هـ، ج١، ص٣٩. انظر أيضاً: عبيد، **التجديد والإصلاح في فكر الشيخ كاشف الغطاء**، مرجع سابق، ص٤٧٩

[47] جمعة، **التغيير: الفلسفة والمناهج**، مرجع سابق، ص٣١

تغيّر التشريع وتغييره، بالنظر إلى ما يحدثه الواقع الجديد من أثر على التشريع، سواء كان ذلك الأثر كلياً أم جزئياً، وبالنظر إلى طبيعة التغير وتأثيره في محلّه.

العامل الثالث: التفرقة بين الأحكام الشرعية وأحكام وسائلها

أسهم التصور المعرفي والتقني والإجرائي في إنتاج وقائع متغيرة مختلفة عن واقعة الأصل، سواء ما كان منها في عهد الرسالة أم بعده، لا سيما ما كان من التطور الناشئ عن حدوث أوضاع تنظيمية ووسائل زمنية جديدة، من أوامر قانونية مصلحية، وترتيبات إدارية، وأساليب اقتصادية. ومثال ذلك: ما كان قبل إنشاء السجلات العقارية الرسمية التي تحدد العقارات، وتعطي كلاً منها رقماً خاصاً، فقد كان التعاقد على العقار الغائب عن مجلس العقد لا بدّ لصحته من ذكر حدود العقار: أي ما يلاصقه من الجهات الأربع، ليتميز العقار المعقود عليه عن غيره، وفقاً لما تقضي به القواعد العامة من معلومية محل العقد. ولكن بعد إنشاء السجلات العقارية في كثير من الممالك والبلدان اليوم، اكتُفي قانوناً في العقود بذكر رقم محضر العقار دون ذكر حدوده. وهذا ما يوجبه فقه الشريعة؛ لأن الأوضاع والتنظيمات الرسمية أوجدت وسيلة جديدة أسهل، وأتم تعييناً وتمييزاً للعقار من ذكر الحدود في العقود العقارية، فأصبح اشتراط ذكر الحدود عبثاً، والعبث منفي عن الشريعة.[48]

إن التشريع الإسلامي اكتملت أسسه وقواعده في عهد الرسالة لقوله سبحانه: ﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)، بحيث يمكن القول إن المعاني والقيم والقواعد والضوابط والأصول الكلية قد جاءت بها أدلة قاطعة، أكسبتها صفة الاستقرار والدوام والثبات، وما ذلك إلا لكونها هي الأحكام الشرعية الثابتة بخطاب الشارع القاطع، قال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)؛ وإنما الذي يختلف ويتغير، وسائل تطبيق هذه الأحكام، والقيم والأصول، والقواعد والضوابط، وذلك تبعاً لاختلاف الزمان والمكان والإنسان والعلم والأخلاق "النيات"،

---

[48] الزرقاء، مصطفى. "تغير الأحكام بتغير الأزمان"، **مجلة المسلمون**(٦)، ١٩٥٤م، ص٣٩-٤٠.

فقد يحدث أن يُضاف على الوسيلة ذاتها، أو تُضاف وسيلة جديدة، ولا يقال: إن الحكم الشرعي تغيّر، بل وسيلته التي تغيّرت، ولا يقال: إن وسيلة الحكم هي الحكم الشرعي، بل هي حكم وضعي فقهي ليس له علاقة بالشرع، إلا من حيث أمر الشارع بالاجتهاد في هذه الوسائل، وأمره باتباع ما يغلب على الظن، دون أن يحكم على هذا الظن بكونه حكمَ الشرع في المسألة.

وذلك لا يعني أن أحكام الفقه ليست من دين الله، فأمرُ الشارعِ بالاجتهاد وتتبعِ ما ينتجه، يجعل هذه الأحكام الاجتهادية جزءاً من الدين يتعبد الله بها؛ لأن الشارع أمرنا بذلك، لكن دون أن نسمي هذه الأحكام أحكاماً شرعية. والجصاص وهو من القائلين بكل مجتهد مصيب يقرر هذه النتيجة قائلاً: "الصحيح أنه دين الله تعالى، ومن أبى إطلاق ذلك، فإنما خالف في الاسم لا في المعنى؛ لأن أصحاب الاجتهاد كلهم مجمعون أن الله تعالى قد فرض القول به على من أدّاه إليه اجتهاده، وأن نعامل به عامل من الله تعالى، وما ألزموا به من إيجاب أن لله تعالى أدياناً مختلفة، فإنه لا يلزم؛ لأن الاختلاف مفروض من جهة النص لم يلزمهم ذلك. كذلك إذا قلنا من جهة الاجتهاد: لم يلزمنا، وإنما يمتنع إطلاق ذلك -أي كون أحكام الاجتهاد من دين الله- على مذهب من يجعل الحق في واحد، وما عداه خطأ، فلا يطلق أنه دين الله تعالى؛ لأنه لا يأمن أن يكون ما أدّاه إليه اجتهاده خطأً، ليس هو الحكم المطلوب. فأما من أعطى أنه مصيب للحق عند الله تعالى، وأن حكم الله تعالى على كل واحد في أحكام الحوادث ما أدّاه إليه اجتهاده، فلا وجه لامتناعه من إطلاق القول: بأن ما فرضه الله تعالى عليه من هذا الوجه هو دين الله تعالى."[٤٩]

فكل ركن من أركان التشريع الإسلامي وأنظمته الحاكمة لحياة العباد، من صلاة وصيام، وحج، وبيع وإجارة إلخ؛ له وسائله كما أن له فروضه وأركانه؛ وليس التغيير في الوسائل مما لا تقبله الشريعة، أو ترفضه؛ بل إن في نصوص الشرع ما يشير إلى قبوله والإيماء له، مثال ذلك: وجوب استقبال القبلة حكمٌ شرعيٌّ في الصلاة؛ واجتهاد المجتهد في تحديد جهة القبلة، بأي وسيلة، كالنجوم، أو الرياح، أو الظل، أو البوصلة، ومن ثم

---

[٤٩] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٧٢

تابعة لعلة نصه؛ إنما هو اجتهاد في الوسيلة لا في الحكم الشرعي، فالحكم الشرعي ثابت الذي لا يتغير، ولا يختلف، إنما هو وجوب استقبال القبلة، وأما تحديد الجهة، فهي علة ظن لا علاقة لها بالشرع، إلا من حيث أمر الشارع بالاجتهاد في تحديد الجهة، واتّباع غلبة الظن ولو كان مخالفاً لحقيقة الأمر الواقع.

والصوم ركن من أركان الإسلام، وهذا الركن له فروضه ومقوماته التي لا يقوم دونها، من مثل الإمساك عن المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس في الزمن المخصوص وهو شهر رمضان، لكن لهذا الركن وسائله من مثل كيفية إثبات دخول شهر رمضان، هل هي بالرؤية المجردة بالعين أو بغيرها من وسائل الحساب الحديث لا سيما الفلكي منها؟!.

ورفض بعضهم إحداث تغيير في كيفية إثبات الشهر؛ اعتقاداً منهم بأن هذا تغيير للنص الشرعي المتمثل في قوله عليه الصلاة والسلام: "لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له." [9] فإثبات الشهر بالرؤية المجردة معين، ثابت بالنص، فتغييره إلى الحساب الفلكي تغيير للنص.

وإن كان المدقق يلحظ أن التغيير ليس في ذات ركن الصوم، وإنما في وسيلته التي يثبت بها، وإن كان في النص ما يومئ إلى عدم الانحصار في تلك الوسيلة فقط؛ فقوله "فاقدروا له" أي من التقدير الذي هو الحساب. وما تحديدُ النص للرؤية بالعين إلا بيانٌ لواقع المسلمين في ذلك الحين من جهل بأساليب الحساب الدقيق، وهو ما أكّده الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله: "إنّا أمّة أمّيّة لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا، يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين." [10] فالنص معلل بحال الأمة المتصف بفقدان أدوات المعرفة المؤهلة لها لإثبات الشهر بغير طريق الرؤية؛ وقد انتفت هذه العلة بتغير حال الأمة وانتشار العلم والمعرفة ووجود المهندسين والفلكيين المسلمين القادرين على إثبات دقيق لدوران القمر حول الأرض. والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فليس في تغيير وسيلة إثبات الشهر تغيير للنص حقيقة، وإنما تحقيق لمقصود النص بإثبات دقيق لدخول الشهر.

---

[9] البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، ج٤، حديث رقم١٩٠٦، ص١١٩.

[10] المرجع السابق، ج٤، حديث رقم١٩١٣، ص١١٢٦.

ومن نماذج التغيير في الوسائل تسجيل عقود الزواج والبيع في المحاكم الشرعية حفظاً للحقوق، بعد أن كان يكتفى بشهادة شاهدي العقد، ويندرج في ذلك كل ما يحدثه المسلمون من وسائل تنظم شؤون حياتهم، مما يتصل بأركان الإسلام وأنظمته، كأحكام انعقاد العقد والقبول والإيجاب، ومن ذلك انعقاده بوسائل الاتصال الحديثة من هاتف، وناسوخ "فاكس"، وشبكة المعلومات "التجارة عبر الإنترنت" فكلُّ ذلك تغيير في وسائل الأحكام لا الأحكام ذاتها، وهو مما لا يعد تغييراً مرفوضاً في التشريع الإسلامي.

ومن ذلك أيضاً، الحكم الشرعي: وجوب توزيع المال الفائض عن حاجة الدولة الإسلامية على المسلمين؛ فاجتهاد الحاكم المسلم في كيفية العطاء، إنما هو اجتهاد في الوسيلة، والاختلاف في الوسيلة لا يعني الاختلاف في الحكم الشرعي، فتوزيعُ المال مساواةً وسيلةٌ، وتوزيعه متفاضلاً وسيلةٌ، ولا يقال: إن المساواة، أو التفاضل، هو الحكم الشرعي، فقد اختلف ذلك ما بين آخر سنة في عهد أبي بكر، وأول سنة في عهد عمر رضي الله عنهما، مع الآخذين أنفسهم، والموزع ذاته؛ فإن عمر رضي الله عنه كان من تولّى توزيع الأموال في عهد أبي بكر رضي الله عنه، وهو من تولّى التوزيع كذلك لما تولّى الخلافة فلو كان التساوي والتفاضل، حكمَ الشرع؛ لوجب اختلافه وتغيره، وذلك غير جائز.

والحكم الشرعي في اللُّقَطَة: حفظ المال على صاحبه، وأما وسيلة ذلك فتختلف وتتغير بحسب الزمان والمكان، وأحوال الناس؛ فمنْ أَمْرِ النبي عليه الصلاة والسلام بعدم التقاط ضالة الإبل، إلى أمر عثمان بالالتقاط وبيعها، إلى أمر علي بالتقاطها ووضعها في مرابض خاصة؛ كل ذلك اختلاف وسائل لا اختلاف حكم.

وجدير بالإشارة إلى أن التفرقة بين وسائل الأحكام والأحكام ذاتها، ربما غاب عن بعض المعاصرين، إلا أن ذلك لم يغب عن فكر الأصوليين المحققين من أمثال القرافي، الذي يقرر قاعدة في التفريق بين أدلة مشروعية الأحكام من جهة، ويقصد بها أصول التشريع، ابتداءً من الكتاب والسنة، وانتهاء بآخر أصل تبعي يقول به مذهب من المذاهب، وأدلة وقوع الأحكام من جهة أخرى. ومن ذلك أدلة إثبات دخول الوقت في

الصلاة؛ إذ يُعدد القرافي عدداً من وسائل حساب الزمن في عصره.[52] وفي ذلك إشارة قوية للتفرقة بين الأصل والوسيلة.

إن الأحكام الشرعية التي تتبدل بتبدل الزمان مهما تغيرت بتغيره، فإن المبدأ الشرعي فيها واحد، وهو إحقاق الحق، وجلب المصالح ودرء المفاسد، وما تبدل الأحكام إلا تبدل الوسائل والأساليب الموصلة إلى غاية الشارع، فإن تلك الوسائل والأساليب في الغالب لم تحددها الشريعة الإسلامية، لكي يختار منها في كل زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجاً، وأنجح في التقويم علاجاً.[53]

خاتمة:

وفي الخلاصة يدرك الباحث أن التشريع الإسلامي لم يرفض فكرة التجدد والتغيّر؛ بل قبلها وأسس لها قواعد، وبيّن عواملها الحقيقية التي أدركها علماء التشريع الإسلامي، وبينوا ماهيتها وأبعادها. ذلك أن الحكم الشرعي بما هو إرادة الشارع من المكلفين، لم يجعله الشارع على هيئة واحدة، بل ضمنه مدخلات تؤثر عليه بمقدار ما يحدث لهذه المدخلات من تغيّر وتجدد تستدعي تجدداً وتغيراً في الحكم، وهي نتاج عوامل متعددة يرجع قسم منها لعملية الاجتهاد، أو للحكم ذاته ومدخلاته. فالاجتهاد يشكل عملية معقدة تمرّ في مراحل متعددة قبل إصدار المجتهد للحكم، ولا تنتهي به؛ بل تمتد إلى ما بعد تطبيقه، لتقيس النتائج والمآلات، ليعاد توزينها في ميزان مقاصد التشريع.

وفي إطار مثل هذه العملية؛ فإن عوامل متعددة تتوصل لإعادة إنتاج الحكم الشرعي وتجديده، وصولاً إلى الغاية المنشودة، التي هي تحقيق إرادة الشارع وامتثالها. فإن أيّ نص تشريعي يحتوي على مجموعة من العناصر؛ إذ النص يمثل حالة فاعلة في واقع التكليف والتطبيق، وهذا الأمر يستلزم أن يحتوي النص على عناصر تمثل مستويات تحكم عمله الوظيفي "بوصفه مصدراً للتكليف"، وهذه العناصر هي: الهدف والغاية والمقصد؛ فقصد

---

[52] القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٨-١٢٩.

[53] الزرقا، **تغير الأحكام بتغير الأزمان**، مرجع سابق، ص٣٤-٣٥.

الشارع. والإرادة: قصد المكلف. والموضوع: قضية المحل. والزمان: زمان تنفيذ الموضوع. والمكان: مكان تنفيذ الموضوع.

وتوصل الباحث إلى أن العوامل المتعلقة بالاجتهاد تتمثل في: إمكانية الخطأ عند المجتهد، وحتمية تعدد الحق في القضية محل الحكم، أو اختلاف طرق الاجتهاد وترتيب الأدلة، أو تبدل في الظن الغالب، وعلاوة على ذلك كله مدى الكفاءة العلمية التي أظهرها المجتهد في اجتهاده.

في حين تتمثل العوامل المتعلقة بالحكم في: مدى قصد الشارع إعلامنا بالحكم أو عدمه، ومدى تغيّر موضوع الحكم وتحوله جوهرياً وشكلياً بما ينتج موضوعاً جديداً، ثم التفرقة بين تغيّر وسائل الأحكام وتجددها، والأحكام ذاتها، مما ينتج تعدداً في الأحكام لا تغيرها؛ إذ الحكم لم يتغير، بل إن هناك حُكْمين لموضوعين مختلفين لكل منهما ظرفه الزمني الخاص به، وهو ما يكون التبدّل في حقيقة الشيء جوهراً أو شكلاً، وما يؤثر على قضية الواقعة وما ينشأ حولها من علاقات وحقوق والتزامات ...؛ فإن الواقعة محل الاجتهاد سواء كانت ذات بعد مادي، أي حادثة يمكن ملاحظتها وقياسها مادياً بأدوات القياس، أم معنوية كالفكر والأسئلة والمشاعر...؛ فإنها قد تختلفُ اختلافَ ماهيةٍ وجوهر. والزمان والمكان دليلان على تغيّر الموضوع

وتغيّر الموضوع؛ موضوع الواقع إنما يحصل بعوامل: فعل الإنسان وإرادته، والمصلحة التي يتبعها. وأما أوعية الواقع وظروفه، فلا أثر لها.

وتوصلت الدراسة إلى أن الزمان والمكان ليسا عوامل حقيقية في إنتاج التجدد والتغيّر في الأحكام، وإنما النسبة لهما نسبة تجوُّز، فيها قدر من التسامح.

وعلى الرغم من أن "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان" قاعدة مقررة في التشريع الإسلامي؛ فإن ذلك يفهم لا على أساس أنّ الزمان والمكان منتجان بنفسيهما للتجدد والتغير في التشريع؛ وإنما الزمان والمكان الوعاء، أو الظرف الذي يحصل فيه الواقع الجديد. والواقع الذي يتطلب تجديداً وتغييراً للحكم الشرعي إنما نتج عن عوامل أخرى

فنسبة التغيير للزمان والمكان نسبة إضافية لا حقيقية، ومن ثَمّ ليس تبدّل الزمان، أو اختلاف المكان سبباً لتجديد الحكم أو تغييره. فليس للزمان ولا للمكان من أثر في الحكم الشرعي إلا من حيث اعتبار الشارع لخصوصية المكان، أو الزمان بقصد تشريعي خاص يجعل الحكم الشرعي المتعلق بهما غير مستقل زماناً أو مكاناً. والباحث؛ إذ يقرر هذه النتيجة إلا أنه يرى كون الأحكام في التشريع الإسلامي قابلة للتجدد بعوامل متنوعة، لكنها لا تنبع من الزمان أو المكان؛ وإنما من المدخلات التشريعية المكونة للحكم، وللعملية الاجتهادية.

وفي الخلاصة؛ فإن الدراسة إذ أثبتت قابلية التشريع الإسلامي للتجدد بعوامل متنوعة، تجعل من تغيّر التشريع الإسلامي عملية يمكن ضبطها ورسم أبعادها، دون أن تحدّ من أفق التصور والتحديث؛ فإن الدراسة أزالت الغموض حول عمومية تغير الأحكام بتغيّر الزمان، مما كان يتخذ ذريعة في كثير من الحالات لنقض الشريعة: أحكاماً ومقاصد، بدعوى التجديد. بيد أن الباحث يلفت عناية السادة الباحثين أن هذه الدراسة ما كان لها أن تستوعب كل العوامل الحقيقية المنتجة للتجديد والتغيير في التشريع الإسلامي مما يستلزم أن تنهض همم العلماء في سبيل الكشف عن عوامل التجديد وضبطها تأسيساً لانطلاق مناهج متكاملة تنقل التشريع الإسلامي من عالم الفكر إلى واقع التطبيق.

توظيف مقاصد الشريعة في أسلمة المعرفة القانونية

عليان بوزيان*

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى استثمار نظرية المقاصد الشرعية لإدراك جوهر القانون، ومحاولة تقريب ومصالحة بين نظرة الشريعة إلى المصالح الإنسانية المعتبرة، ونظرة النظم القانونية المقارنة إليها، وصولاً إلى مجموعة من القيم المعيارية الحاكمة، في صياغة تشريع معياري يتناسب مع المجتمعات الإسلامية.

وكشفت الدراسة عن الحاجة إلى تأسيس علم مقاصد القانون على المقاصد الكلية القطعية التي تقطع بها الخلاف، فحيثما أسفر وجه الحق والعدل والمصلحة فثم مقصد القانون، ومن شأن ذلك فإن أسلمة المعرفة القانونية تمثل نقطة الانعطاف في إعادة بعث الجانب التشريعي من الشريعة، عن طريق تفعيل أدوات الفكر المقاصدي، واستثمارها في تحديد فلسفة التشريع الوضعي.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة، فلسفة القانون، روح القانون، المصلحة النفعية، أسلمة المعرفة.

Employing purposes of Shariah in Islamization of legal knowledge

Abstract

This study aims to apply the theory of Islamic legal purposes to grasp the essence of the civil law, and try to converge and reconcile perspective of Sharia on the legitimate interests of people and the comparative legal systems to develop governing normative values that are necessary to draft normative legislation, commensurate to Muslim societies.

The study revealed the need to establish a discipline of the purposes of the civil law applied for the universal purposes that settle disagreement. Where truth, justice and interest are emerged the civil law will be there. Islamization of legal knowledge represents a turning point in reviving the legislative side of Islamic law by using the tools of *maqasid* thought, to determine the philosophy of civil legislation.

Key words: Purposes of Shariah (*maqasid*), philosophy of law, spirit of Law, pragmatic interest, Islamization of knowledge.

*دكتوراه في الشريعة والقانون، أستاذ محاضر قسم أ، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة ابن خلدون تيارت، الجزائر. البريد الإلكتروني: bouzianealiane@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٣/١١/١٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/٢/٦م

مقدمة:

الإسلام شريعة معيارية مقاصدية بامتياز، تراعي في أحكامها حفظ المصالح الحقيقية للإنسانية، وفي المقابل يسعى فلاسفة القانون إلى إثبات أن القانون علم معياري غائي بمثابة هندسة اجتماعية للعلاقات داخل المجتمع، مما يجعله لا يبتعد في أهدافه الغائية عن مقاصد الشريعة الإسلامية في تحقيق مصالح الإنسان، ومن هنا تتقارب في الغاية الاجتماعية المقصودة. استشعر أهل القانون حاجة التشريعات الوضعية إلى قيم ومقاصد موجهة لسياسة المُشرّع يجب أن يتغيّاها؛ بحيث تدور قواعد القانون معها وجوداً وعدماً، فاستحدثوا علم فلسفة القانون، واتجهت فئة منهم إلى استثمار نظرية المقاصد الشرعية في العملية التشريعية، انطلاقاً من أن المُشرّع لم يضع القانون عبثاً واعتباطاً، وإنما ابتغى هدفاً وحِكماً باعثة، وأسباباً ومقاصد دافعة.

ومع ذلك الاستشعار بأهمية ربط القانون بروحه ومقاصده في الفهم والتطبيق، فإن الدراسات حول هذا الموضوع تبقى قليلة؛ ولا تكاد تخرج -إن وجدت- عن المقارنة الجزئية بين الشريعة والقانون في الفروع دون أن تتعدى إلى المقارنة على مستوى الأصول والمقاصد، ويعود سبب ذلك إلى أن الداعي الذي قام عند فقهاء الشريعة، وجعلهم يستحدثون نظرية المقاصد لم يقم عند أهل القانون، ذلك: "أن التشريع الوضعي قابلٌ للتعديل، والتغيير باستمرار، فليس بحاجة ماسّة إلى نظرة مقاصدية، تستخرج منه الحكم والغايات المصلحية المقصودة منه."[1] وهو لا يعني عدم حاجة القانون لتحديد مقاصد المُشرّع، ومعرفة روح التشريع.

وبهذا تتحدد أهداف دراسة هذا الموضوع في استثمار نظرية المقاصد الشرعية لإدراك جوهر القانون، حتى تكون مقاصد المكلفين المخاطبين بالنص القانوني في حالة التطابق مع مقاصد واضع القانون. كما تهدف إلى محاولة التقريب والمصالحة بين نظرة الشريعة إلى المصالح الإنسانية المعتبرة، ونظرة النظم القانونية المقارنة إليها، وصولاً إلى مجموعة القيم المعيارية الحاكمة، في صياغة تشريع معياري يتناسب مع المجتمعات الإسلامية.

---

[1] العوا، محمد سليم. **فكرة المقاصد في التشريع الوضعي**، ضمن: **مقاصد الشريعة وقضايا العصر (مجموعة بحوث)**، القاهرة: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م، ص٢٧٢.

ولا شك في أهمية هذا المدخل المعرفي المنهجي في تأصيل فكرة مقاصد التشريع الوضعي بوصفه أفضل مدخلٍ لأسلمة المعرفة القانونية في مجتمعاتنا الإسلامية، بعيداً عن النظرية "المعرفة الغربية" المستندة على الرؤية المادية النفعية فقط. وهو ما ستحاول هذه الدراسة الكشف عنه، والوصول إليه من خلال تحديد أهمية وجود مقاصد القانون الوضعي، والبحث عن الدور الذي تقوم به في فهم النص القانوني وتسريبه، في ضوء استثمار نظرية المقاصد الشرعية.

أولاً: فلسفة القانون في ضوء مقاصد الشريعة

من أهم ما يميز مجتمعاً ما من غيره طبيعة منظومته القانونية وآلياتها في التشريع، لما يستجد من قضايا وما يطرأ من تغيرات في الزمان والمكان والحال. وقد أثبت الواقع الفقهي والعلمي أن التشريع الإسلامي متميز في أسسه وأهدافه من كثير من المنظومات القانونية؛ ويرجع الفضل في ذلك إلى غناء مصادره وتعدد مناهج الاستنباط فيه، ومراعاة فقهائه لمقاصد وضعه في جلب المصالح ودفع المفاسد، وحفظ نظام العام بحفظ ضروريات الحياة وحقوق الناس؛ إذ بلغوا به مستوى علمي راقٍ يعبِّر عن نضج فكري عميق، ويبرهن على مدى الآفاق العالمية التي فتحتها الدراسات التشريعية في الإسلام، ذلك أن أي تشريع متعلق بتنظيم حياة الإنسان وسلوكه داخل الجماعة، يكون -في أصل وضعه- مبنياً على غاية يريد واضعه تحقيقها في حياة المخاطبين بهذا القانون، وتلك الغاية هي المقصودة من تشريعه في جملته وتفاصيله؛ لا فرق بين أن يكون هذا القانون قانوناً وضعياً أو تشريعاً سماوياً.[٢] فالغاية من التشريع عموماً معانٍ وحِكَمٌ مصلحية تعود بالنفع على البشرية.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد وضعها الله ليخاطب بها الإنسان على سبيل التكليف والتعبيد له؛ فإنها أيضاً موضوعة لتحقيق غاية الإنسان من الاستخلاف، بحيث يكون المقصد الأعلى لها هو تمكين الإنسان من تحقيق غاية وجوده؛ وهي الخلافة في

[٢] النجار، عبد المجيد. **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٨م، ص٥

الأرض، عبادة لله وعمارة للأرض وتحقيق ما فيه خيره ومصلحته بما يفضي إلى سعادته في الدنيا وفي الآخرة.[3] ومن ثم يكون للإسلام السبق في مراعاة مصالح الإنسان وحفظ حقوقه المعتبرة شرعاً، وفي إرساء القيم الإنسانية التي تمثل أعظم أهداف التشريع، وهي سعادة الإنسان في الدارين ابتداءً وانتهاءً، وتحقيق مصالحه المجتمعة.[4]

لقد وُضعت الشريعة للمحافظة على الضرورات الخمس وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وهي المصالح التي حكى الشاطبي وغيره اتفاق التشريعات على رعايتها، فقال: "اتفقت الأمة، بل سائر الملل؛ على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس؛ وهي الدين والنفس والنسل والمال؛ والعقل وعلمها عند الأمة كالضروري؛ ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين؛ ولا شهد لنا أصل معين؛ يمتاز برجوعها إليه؛ بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد."[5] ومن قبله قرر الغزالي: "وتحريم تفويت هذه الأصول الخمس والزجر عنها؛ يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل؛ وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، وقد علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر."[6] ومن ثم، فلا شك في أنه ما من قانون، مهما كان مصدره، إلا وهو يهدف بالدرجة الأولى إلى تحقيق هذه الكُلِّيات التي يترتب على تحقيقها حصول العدالة بين أفراد المجتمع وحفظ نظامه ودوام استقرارها.

ولكن رغم إقرار فقهاء القانون بأولوية هذه المقاصد في الرعاية القانونية والحماية القضائية في مختلف التشريعات، كما هو متبادر من خلال ظاهر عبارات النصوص القانونية، كتحقيق العدل، وحماية الحرية والمساواة، وحماية حرية العقيدة، وحفظ النفس

---

[3] المرجع السابق، ص١٨.

[4] بزا، عبد النور. مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٨.

[5] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١، سنة ١٩٩٧م، ج١، ص٣٧.

[6] الغزالي، أبو حامد محمد. المستصفى في أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ، ج١، ص٢٨٨.

والعقل والعرض والنسب والمال من خلال تقسيمات الجرائم إلى جرائم واقعة على الأشخاص، وجرائم واقعة على الأموال، وجرائم واقعة على الأسرة، إلا أن الاختلاف في المضمون بينهما جوهري؛ فحفظ المال في القانون لا يقتضي تحريم التعامل بالربا؛ لأن المقصد تحقيق الربح بكل وسيلة غير محرمة، بخلاف الشريعة، فالمقاصد لا تبرر الوسائل. وحفظ الدين في القانون لا يقتضي تحريم الردة. وحفظ العرض لا يقتضي تحريم الزنا بكل صورها. وحفظ العقل لا يقتضي تحريم شرب الخمر.

ومن ثم يكون التشابه في تقرير هذه المقاصد والقيم المصلحية ظاهري ولفظي، ولا يقتضي عند التحقيق الموافقة التامة بينهما، للاختلاف الجذري بينهما في المصدر والأصول؛ فهو بالنسبة للشريعة الوحيُ المعصومُ بشقيه؛ وهو في القانون العقلُ الجمعي، بقصوره ونسبيته. كما أن ذلك التشابه المتبادر سرعان ما يتبخر عند المقارنة بين المقصد العام للشارع من تشريعه الأحكام والمتمثل في كفالة ضروريات الناس، وتوفير حاجياتهم وتحسينياتهم، بحيث لا يكاد يخرج معها حكم شرعي عما قُصد به في هذه المراتب الثلاث، وهو ما لا نجد له نظيراً مثيلاً له عند فلاسفة القانون الوضعي؛ إذ المصلحة ظرفية متغيرة ومتطورة بتطور نشأة القانون، كما أن الواقع أثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن تطبيق تلك القوانين الوضعية لم تؤدِّ دورها في الوفاء بمتطلّبات المتقاضين، وحلّ خصوماتهم.

وترتيباً على ذلك فإن أهداف التشريع الوضعي رغم قيميّتها إلا أن القواعد المرصودة لتحقيقها غير جامعة لكل أبعاد الكليات الخمس في مقاصد الشريعة، وهو ما يجعل القانون الوضعي قاصراً عن تحقيق مصالح الناس، وجلب النفع لهم، ودفع الضرر عنهم، وعندئذ تكون نظرية المقاصد الشرعية هي الملجأ في سد هذا القصور والإعطال التشريعي، ومن ثم يعوّل الفقه القانوني كثيراً على تفعيل نظرية مقاصد القانون كخطط تشريعية يهتدى بها في إدراك مراد المُشرّع، في ظل تدني غالبية القوانين المعاصرة من حيث النوعية وغياب الوضوح ونقص في المعيارية القيمية.

ومع ذلك يلاحظ الباحث أن فكرة المقاصد في التشريع الوضعي ليست معيّنة كليّة، فهي مستعملة في الاجتهاد القضائي، وفي المذكرات الإيضاحية والتفسيرية للقانون؛ إذ توجد عبارات مثل: قصد المُشرّع، وجوهر القانون، وروح الشرائع، وغاية التشريع أو هدفه، كما أن كثيراً من القواعد القانونية تشترط لصحة الأعمال الإدارية ومشروعيتها ضرورة تسبيبها وتعليلها حتى لا تكون مناقضة لمقصود المُشرّع، بل إن بعض الأعمال الضبطية الماسة بالحريات العامة، يشترط في مشروعيتها أن تكون مخصصة الأهداف، ومن ثَم فهي فكرة مقررة ضمن مباحث فلسفة القانون تحت مسمى "روح القانون".

١. روح القانون من منظور مقاصد التشريع الإسلامي:

من الحقائق العلمية أن وراء كل قاعدة قانونية اعتبارات غائية تتحكم في وضعها؛ فالقوانين شرعية كانت أم وضعية إنما وضعت لتكون خادمة للقيم التي يراد لها أن تسود في حياة الناس، فكان لا بدّ من وجود قيم معيارية يرجع إليها المجتمع، لتنظيم السلوك الاجتماعي وتحقيق الموازنة بين المصالح المتعارضة. وقد تنبّه فقهاء الشريعة لنظرية المقاصد الشرعية القطعية بوصفها منهجاً لعملية ترشيد الإصلاح التشريعي بعد عصر التقليد والجمود، وبوصفها معياراً لفهم النص وتنزيله على الواقع بكل ما يحمله من تقلّبات ومستجدات، فكانت نظرية المقاصد خير معين وموجّه للصناعة الفقهية، وهي المقاصد التي تفتقر إلى مثلها التشريعات الوضعية؛ إذ يكون القانون غالباً انعكاساً ظرفياً، وبعيداً عن الحياد والموضوعية، مما يجعل تعقّب أهداف المُشرّع ومقاصده المضمرة بحثاً عن إرادة المشرع أمراً بالغ المشقة ومتعسر في ظل عدم حياد المتشرّع الوضعي وعدم عصمته، ومن ثَم صعوبة الوقوف على فهم المقصود الحقيقي من النص، حتى يتم البناء عليه عند غموضه أو تعارضه أو البحث عن بديله عند انعدامه، مما يستوجب الرجوع إلى مجموعة القيم التي يستهدفها كل قانون، وتلك هي مدرسة فلسفة القانون.

فالحاجة إلى روح القانون ومعرفة غاياته ومقاصده ضرورة للعلوم القانونية مثل ضرورتها في علوم الشريعة، ذلك أن استخدام القواعد القانونية، وهي مجرد أدوات،

وحتراها في كونها أوامر صادرة عن المُشرِّع، ينزع عن القانون كل مشروعية، ومن ثم فإن مراعاة البعد المقاصدي في فهم النصوص يقرِّب القانون من المخاطَبين به، ويحقق لديهم قابلية للانصياع الطوعي لأحكامه، فيكون المخاطَب بالقانون أرسخ يقيناً، وأكثر طُمأنينة لعدالة النص وحكمته، والنفسُ مجبولة على التسليم للحُكم الذي عُرِفتْ علَّته، فالمهم في أية سياسة تشريعية وضعية أن يركز القانون على القبول الجمعي لمضمونه، وأنه يستهدف في الأساس تحقيق الأمن والسكينة والاستقرار، وحماية الفرد في دينه وبدنه وعقله ونسبه وعرضه وضميره وإحساسه بشكل يتأقلم مع احتياجاته ويلبي مصالحه، وعندما يصبح القانون في وجدان الناس معبراً عن آمالهم وآلامهم، وبقيم التي يؤمنون بها، يزول حاجز الرهبة والخوف، فالقانون في حقيقته معانٍ إنسانية تستهدف الصالح العام.[٧]

وعلى اعتبار أن المقاصد لا تبحث في الأحكام، ولكن في ثمرات الأحكام ومآلاتها، وهو أهم تشوفاً لدى الشارع من الاهتمام بمجرد معرفة الأحكام ذاتها، يقول الشاطبي: "لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما تقصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها."[٨] فمتى بلغ الإنسان مبلغاً فهم فيه عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي عليه الصلاة والسلام في التعليم والفتيا والحكم بما أراده الله.[٩] ولذلك اشترط الإمام الشاطبي لمن يبلغ درجة الاجتهاد شرطين؛ أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكُّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها."[١٠] ومن ثم يكون لفهم المقاصدي دوره في الاستنباط، يقول ابن عاشور: أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية."[١١]

العويسي، رجب بن علي. القانون وتربية الضمير، بحث منشور على الشبكة (الإنترنت)، ١٠ مارس ٢٠١٣م، نظر

- http://athwaraleegabe blogspot.com

[٨] الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج٢، ص٣٧٥

[٩] المرجع السابق، ج٢، ص٤٣

[١٠] المرجع السابق، ج٢، ص٤١، ٤٢

[١١] ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، كوالالمبور: دار الفجر للإنتاج العلمي، ط١، ١٩٩٨م، ص٨٤٧

٢. علاقة نظرية القيم بروح التشريع الوضعي:

مما سبق يكون العلم بمقاصد التشريع ليس مقصوداً لذاته، وإنما يُرادُ به إعماله واستثماره في فهم النصوص وتوجيهها في اختيار المعنى المناسب لها، ومن ثم ينتظر من توظيف فكرة المقاصد ببعدها الإسلامي في التشريع الوضعي الوقوف على مقصد تربية الضمير على الاحترام الطوعي للقانون وسرعة الامتثال لأحكامه، وبناء الذات الجديدة من خلال التأثير الإيجابي الذي يغرسه في نفوس المخاطبين به، فقياس قدرة القانون على تحقيق أهدافه لا يقتصر عند تطبيق الجزاء الذي يستحقه المخالف له، بل يجب أن يهدف إلى تعزيز الروح الإيجابية الذاتية للفرد في شعوره بضرورة استقامته على القانون.

إن من شأن اعتبار هذا المقصد في التشريع الوضعي أن يحل أهم إشكال يواجه القانون عند النقاد، وهو عدم وضوح الغاية الأساسية لوضعه، مما أدى إلى استغلال القانون استغلالاً سيئاً أفقده مصداقيته وحياده في كثير من الأحيان، ومن أجل ذلك تأكد في حق الناظر في أحكام القانون أهمية استحضار تلك المقاصد، وتذكر عللها ومناطاتها وحِكَمها؛ حتى يتم النظر على أحسن وجه، وحتى تفهم الأحكام وتُستنبط على وَفْق ما ارتبطت به من علل وأسرار وأغراض مقصودة، لا سيّما المقاصد الكُلّية التي لا حظّ فيها للمخاطب بالقانون. ومن هذا القبيل تأسيس بعض القانونيين المعاصرين غاية القانون على مقصد الفطرة الإنسانية، موجهاً عاماً للتشريع، بحيث يكون مقصد القانون الحفاظ على الفطرة وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها، على نحو البناء الذي بنى عليه الإسلام أحكامه ومقاصده، فهي أصلٌ عام في التشريع الذي يجب أن يكون مسايراً لفطرة الناس، فلا يكون القانون محترماً لما هو من الفطرة، ولا يكون معارضاً ومصادماً لها، ومن ذلك وجب أن تكون القوانين مكرسة للحرية والمساواة والحقوق الأساسية، وقرينة البراءة الأصلية وبراءة الذمة، وحسن النية، وحرية التعاقد والاشتراط، ولكنّ ما ينافي الفطرة السليمة من العيوب الخالية من الدنس؛ وبذلك فإن الشريعة لما جاءت لم تهدم كلّ ما قبلها، بل جاءت "بالتغيير والتقرير" فأقرّت ما هو من الفطرة، وبدّلت ما ينافيها ويصادمها،[12] وهكذا لا يعدو أن يكون التشريع مسايراً لحفظ الفطرة

[12] المرجع السابق، ص٢٧١

وحذر من خرقها واختلالها، فما أفضى إلى خرق عظيم للفطرة يعدّ في الشرع ممنوعاً، وما أفضى إلى حفظها يعدّ واجباً، وما لا يمسّها فمباح،[١٣] ومن ثمّ يجب أن يوضع التشريع على الوجه الأعدل والأوسط.

غير أنه رغم هذا التوظيف الإيجابي لمنظومة المقاصد في فهم النصوص القانونية وتنزيلها من خلال منح القانون السلطة التقديرية للإدارة والقضاء في إعمال القانون، وتطبيقه بناء على الظروف وبحسب حال الأشخاص وظروفهم، إلا أنه لم يحظ بمتابعات لدى فلاسفة القانون على النحو المدروس في علم أصول الفقه الإسلامي، لا سيّما في مجال بيان أثر المقاصد في تفسير نصوص القانون، وفي توسيع مداها ونطاق تطبيقها، والاجتهاد في تحقيق مناطها وضوابط ذلك. فلا نكاد نجد في كتب فلسفة القانون أثرً مدى إمكانية تخصيص القاعدة القانونية بالقيم المصلحية، وفي توسيع القياس بناء عليها، وتعدية الحكم إلى وقائع أخرى غير منصوص عليها، فغالبية التقنيات الوضعية تمنع إعمال القياس في القوانين العقابية عملاً بقاعدة شرعية الجرائم والعقوبات، مما يدعو إلى التساؤل عن جدوى توظيف الفهم المقاصدي للنصوص، وقيمته القانونية عند التطبيق والتنزيل.

ثانياً: الفهم المقاصدي للنصوص الشرعية والوضعية

مما سبق تعدّ المقاصد بمثابة جوهر التشريع وأساسه، فاستقراء تفاصيل الشريعة يؤكد أن أحكامها بُنيت على عِلَلٍ ومَرامٍ ترجع كلها إلى الحفاظ على مصلحة الخلق ودفْعِ المفسدة عنهم. وأقوال العلماء في ذلك كثيرة ومتقاربة، يقول الإمام العزّ بن عبد السلام: "ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها."[١٤]

---

[١٣] نعم، بشير، **فلسفة التشريع الإسلامي في ضوء مقاصد الشريعة**، بحث منشور على الشبكة العنكبوتية، تاريخ الولوج ١٤/٠١/٢٠١٤م، على الرابط

- http://www.alhiwar.net

[١٤] ابن عبد السلام، العز، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٢م، ج١، ص١

ومن ثم لا يمكن أن تُفهم النصوص على حقيقتها إلا إذا عُرف مقصد المُشرّع من وضعها؛ لأن دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني قد تحتمل أكثر من وجه، والذي يرجح واحداً من هذه الوجوه على غيره هو الوقوف على قصد الشارع، وقد تتعارض النصوص بعضها مع بعض، فلا يرفع هذا التعارض ولا يوفق بينها إلا معرفةُ ما قصده الشرع منها، ولأن كثيراً من الوقائع التي تحدث ربما لا تتناولها عبارات النصوص، وتمسّ الحاجة إلى معرفة أحكامها بأي دليل من الأدلة الشرعية، والهادي في هذا الاستدلال هو معرفة مقصد الشارع، ومن ثم يجب على كل تشريع اجتهادي أن يراعي تحقيق المصالح التي تشوّف إليها الشارع عند التكليف بها ابتداءً، ومن ثم تكون الغاية الكبرى من استثمار المقاصد أن يتحقق التوافق بين قصد المكلّف وقصد الشارع.[15] ليتحقق في الأخير مقصد الشارع الأسمى من الاستخلاف الإنساني، وهو أن يكون المكلّف: "عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً."[16] وهو مكمن الفرق بين المصلحة الشرعية والمصلحة الدنيوية، التي تتأسس على الحرية والمنفعة الشخصية ما لم تضر بنظام الجماعة في الحياة الدنيا دون التفات إلى المصلحة الأخروية.

١. فلسفة نظرية المقاصد الشرعية:

أهمية إعمال النظر المقاصدي في فهم النصوص الشرعية معلومة ثابتة عند أعلام المقاصد، يقول الجويني: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"[17] ومن ثم يستهدف توظيف المقاصد توضيح مآلات وثمرة حفظ هذه المقاصد على تهذيب سلوك الإنسان في عمارته للأرض، وتعويده على التسامي والرقي والابتعاد عن كل صور الإفراط والتفريط، مما يعطي للمقاصد دوراً تشريعياً مهماً في الربط بين الفهم الدقيق للتشريع، والتقييد لما صدر من أحكام في حوادث ونوازل معينة ومراعاة اختلاف الأحوال، ذلك أن الأوامر والنواهي في الخطاب الشرعي متجهة كلها إلى اكتساب المصالح أو الوسائل المفضية إليها؛ وإلى درء المفاسد أو الوسائل المؤدية إلى

[15] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٣

[16] المرجع السابق، ج٢، ص١٢٨.

[17] الجويني، عبد الملك. **البرهان**، بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٩٨٠م، ج١، ص٢٠٦

درئها.[18] ومن ثم فقد تجهت عناية المحققين من علماء الشريعة إلى استثمار البعد المقاصدي في عملية الاجتهاد والإصلاح والتجديد في إطار المقصد العام من التشريع المتمثل في: "حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان..."[19]

ومن هنا يجب أن يكون واضحاً لدى القائمين بالمهام الاستخلافية في الأمة، أن مقصود أعمالهم وتصرفاتهم في الرعية منوطٌ بتحقيق الصلاح العمراني المفضي إلى الصلاح الفردي والجماعي، ذلك أن الشريعة كما يقول الإمام علّال الفاسي أحكام تنطوي على مقاصد؛ ومقاصد تنطوي على أحكام.[20] وهذا كما يقول الريسوني أحسن ما قيل في تصوير وتقرير علاقة المقاصد بالاجتهاد والاستنباط، ذلك أن المقاصد تؤخذ من الأحكام، وأن الأحكام تؤخذ من المقاصد؛ بأن ننظر في الأحكام فنستنبط منها المقاصد والغايات، وننظر في المقاصد فنستنبط منها الأحكام والقواعد والوسائل والأوصاف المناسبة لها.[21]

ومن ثم يجب استحضار البعد المقاصدي والالتفات إليه في عملية التشريع، وفي بناء الأحكام وتطويرها والترجيح بينها، من خلال الربط بين كلياته وجزئياته ودلالة نصوصه على معانيه، فضلاً عن توظيفه أثناء الاجتهاد التشريعي للأحكام، وذلك بتحقيق المناط، كما يفيد في معرفة مراتب المصالح والمفاسد، وهذا مُهمّ جداً للمشرّع، وللفقيه، وللقاضي، عند الموازنة بين مختلف الخيارات المتاحة أمامه، وهو المستفاد من أقوال فقهاء الشريعة، يقول ابن تيمية: "والمؤمن ينبغي له أن يَعْرِف الشرور الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة، كما يَعْرِف الخيرات الواقعة، ومراتبها في الكتاب والسنة،...فيُقدّم ما هو أكثر خيرًا وأقل شرًّا على ما هو دونه، ويَدْفع أعظم الشرّين باحتمال أدناهما، ويجتلب أعظم

[18] الرفعي، عبد السلام. فقه المقاصد في الفكر النوازلي، المغرب: دار إفريقيا الشرق، ٢٠٠٤م، ص١٨

[19] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص١٩٤

[20] الفاسي، علال. مقاصد الشريعة ومكارمها، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٥، ١٩٩٣م، ص٧

[21] الريسوني، أحمد. محاضرات في مقاصد الشريعة، القاهرة: دار السلام للطباعة، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٠٣

الحيرين بفوات أدناهما، فإن من لم يعرف الواقع في الخلق، والواجب في الدين لم يعرف أحكام الله في عباده، وإذا لم يعرف ذلك كان قوله وعمله بجهل."[22] فضلاً عن أن النظر بفلسفة التشريع تكسب العالم بها مهارةً في التمييز بين الأصول والفروع، وبين الكليات والجزئيات، وبين القواعد والتفريعات فضلاً عن النظر بمواقع التطبيق والتنزيل ومآلاته.

ومن ثم يكون لقاعدة المصلحة أثرها الفعال في التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية، بناء على تطور الزمان وفساد الحال، مما يتطلب معه إعمال نظرية الردع في ظل ضعف الوازع؛ ومن هذا القبيل إدخال تعديلات مقيدة لاستعمالات الحقوق الأسرية تعصم من التعسف في ممارستها، مثل اشتراط إذن القضاء في ممارسة حق التعدد للتأكد من القدرة والاستطاعة، واعتبار أنه لا طلاق إلا بحكم؛ للتقليل من ظاهرة الطلاق العُرفي التعسفي، وغيرها من الأحكام التي راعى فيها ولي الأمر المصلحة العامة من باب السياسة الشرعية في تقييد المباح أمراً به أو نهياً عنه، استصلاحاً ودفعاً للمآلات الفاسدة، لذلك قال الإمام مالك: "تحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا."[23] ومثاله أيضاً التقعيد القانوني بإلزامية التوثيق للعقود خاصة عقود الزواج واشتراط الحصول على رخص لمزاولة بعض المهن الضرورية كرخص ممارسة الطب، والسياقة وغيرها، لتبدل الوسائل والأساليب الموصلة إلى غاية الشارع، ولتغير الأوضاع والأخلاق، فدوران الأحكام مع مناطاتها لا يُعد تبدلاً حقيقيا لها،[24] وإنما الذي يتبدل هو الوسائل الموصلة إلى تحقيق الحكم، ومن ثم فهي مسألة تحقيق مناط، أو تغيُّر فتوى، أو تطبيق حكمٍ شرعيٍّ، فكلّ ذلك يصب في معنى صلاحية الشريعة، لمعالجة كلّ المستجدات لجلب مصالح العباد في العاجل والآجل.[25]

---

[22] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **جامع الرسائل**، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض: دار العطاء، ط١، ٢٠٠١م، ج٢، ص٣٠٥

[23] الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. **شرح الموطأ**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ، ج٢، ص١٠

[24] البوطي، محمد سعيد. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٦، ٢٠٠١م، ص٢٤٥

[25] القرضاوي، يوسف. **شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان**، الدار البيضاء: دار المعرفة، ط١، ١٩٨٨م، ص١٣٢ وما بعدها.

٢. فلسفة مقاصد التشريع الوضعي:

الفلسفة علم العلوم، فمنها تتغذى الأصول والمقاصد، وبها تتجدد الفروع والقواعد، ومن هذا المنظور تكون الحاجة ماسّة إلى علم فلسفة القانون من أجل إعادة صناعة المعرفة القانونية؛[26] إذ يرجع غالبية الفقهاء فلسفة القانون إلى القانون الطبيعي، وما يتضمنه من حقوق طبيعية فطرية سابقة الوجود على القانون، ويجب على جميع الشرائع أن تنسج على منواله؛ لأنه قائم على مبادئ لم تؤخذ من تقاليد متواضع عليها، وهو ما جعل بعض الفقه يعده أعظم إنجاز إنساني، لاقترابه في مضمونه من الوحي الإلهي. وعلى الرغم من هذا إلا أنه على مستوى التنزيل، وبسبب الغموض الذي يكتنف مكنون القانون الطبيعي، كان مطية لأسوء ألوان الفلسفات القانونية؛ فظهر المذهب الوضعي الذي يعدّ اليوم المذهب الأساسي للحقوقيين في العالم، والذي بالرغم من أهميته في الضبط الاجتماعي فإن إدراك مقاصده وقيمه المثلى يبقى أمراً مضطرباً وغير ذي أولوية لدى الفقه والقضاء.[27]

ولم تعدم المدارس القانونية تصور بعض المقاصد التي يجب أن يتغياها المُشرّع القانوني، ويشهد لذلك ظهور عدد من المدارس القانونية الفلسفية، مما يؤدي إلى القول بوجود قيم معيارية علوية حاكمة على التشريع؛ إذ تذهب مدرسة "الحق الطبيعي" إلى إقرار بحاجة النظم القانونية لتأسيس معياري قوي لا يمكن أن توفره التوافقات الوضعية، فالقانون بحسب هذه المدرسة لا تكون له المشروعية إلا إذا كان يخدم الخير المشترك، الذي لا يمكن أن يكون تواضعياً، بل لا بدّ أن يصدر عن قوانين طبيعية. وفي محاولة للمصالحة بين مقاصد الإسلام مع مدونة هذه القوانين والحقوق الطبيعية، يلاحظ بعض الكتّاب وجود تقارب بين فلسفة مقاصد الشريعة وفكرة الحق الطبيعي، مستشهدين

[26] ولد أباه، السيد. "فلسفة الفقه..إشكالات التأسيس"، جريدة الاتحاد الإماراتية، الخميس ٢/٨/٢٠١٢م، على الرابط:

- www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=69269

[27] عبد الوهاب، صلاح الدين. الأصول العامة لعلم القانون: نظرية القانون، الأردن: مكتبة عمان، ١٩٦٨م، ص٧٤.

بمفهوم العصرة بوصفها مقصداً عاماً للشريعة لدى بعض المقاصديين المعاصرين.[٢٨] على أن الاشتراك بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في بعض الجزئيات لا يستلزم تفريغها من ذاتيتها وفلسفتها الإصلاحية والأخلاقية، دون محاولة افتعال المصالحة التامة بينهما؛ لأن الفروق بينهما تبقى أساسية في المصدر والوجهة.

ومن بين التطبيقات القانونية والقضائية المهمة في إعمال الفهم المصلحي للنصوص القانونية قاعدة مراعاة مصلحة المحضون في قضايا إسناد الحضانة، والتنازل عنها أو طلب إسقاطها أو الرجوع عنها، فقد عدّت غالبية التشريعات الأسرية العربية أن كل إسناد للحضانة أو تنازل عنها من شأنه أن يهدد مصلحة المحضون لا يعتدّ به، وعلى القاضي مهمة تقدير المصلحة، بل يمكن للقاضي أن يجبرها على الحضانة في حالة عدم وجود من يحضن الطفل، "متى أضر التنازل بمصلحة المحضون"، وللاعتبار نفسه فلا مانع من إعادة إسناد الحضانة إليها بعد تنازلها، إذا كانت مصلحة المحضون تتطلب ذلك، مما يستفاد معه أن الأحكام الصادرة في مادة الحضانة مناطها دوماً المصلحة الفضلى للمحضون، وأنه يمكن تعديلها أو إلغاؤها متى تغيرت تلك المصلحة، وأن حق الحضانة لا يثبت للحاضن بصفة مؤبدة، وإنما يدور مع مصلحة المحضون وجوداً وعدماً.

ثالثاً: ذاتية المصالح المعتبرة بين فلسفة التشريع الوضعي ومقاصد الشريعة

إنّ قياس الأمور بمعيار الفائدة والمصلحة ركنٌ من أركان الحكمة الإنسانية الأساسية، ومن ذلك أن التشريع الإسلامي مبني على طلب المصلحة ودفع المضرة، فمن هذه الرؤية تلتقي الشريعة بالفلسفة النفعية العامة، ولكن تفاصيل هذا المبدأ يجعلنا نقف على اختلاف تحديد ما هي هذه المصالح المقصودة؟ إن آفاق المصلحة التي قصدها الشرع أوسع من أي منفع بعثتها الفلسفات البشرية، والمرامي النفعية التي دلّ عليها الشرع أرقى

[٢٨] ولد أباه، السيد. مقاصد الشريعة من منظور فلسفة القانون: الفقه ونظرية الحق الطبيعي، ضمن: **مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر**، أشغال ندوة علمية دولية (الرباط ٥-٦ جوان ٢٠١٢م)، منشور على موقع مسارات، الخميس ٢٩/١/١٤٣٤هـ، على الرابط:

- http://www.massarate.ma

من ثمت حتى تصورتها وفكّرت فيها جميع العقول الإنسانية،[29] وعلى الرغم من رُقي الأهداف التشريعية وعلو مراقيها لم تخرج المثاليات التشريعية عن الواقعية التي مكّن الله من بلوغها قدرة بني البشر، فجميع الأمم تضع القوانين والدساتير على أساس تحقيق العدل والمساواة بين الناس، ورغم كل ذلك نجد الجور والظلم والتحيز.[30]

١. رعاية المصلحة في التشريعين الوضعي والإسلامي

للمقاصد والمصالح المعتبرة دورُ المفهوم في عملية الإصلاح التشريعي، ومن ثم كانت الشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح،[31] وهو الاستقراء الذي انتهى إليه الشاطبي بقوله: "إنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد.. في العاجل والآجل معاً."[32] فسبحانه تعالى حكيم لا يفعل شيئاً عبثاً ولا بغير مصلحة وحكمة. ومن ثم تقرّر لدى الفقه المقاصدي أن مصالح الإنسان هي روح المقاصد الشرعية،[33] وأن العبرة في القول بالمشروعية من عدمها في الوقائع والسلوكات الفردية والجماعية هو ما يتضمنه الفعلُ من الصلاح والفساد، وكما أن معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، فكذلك معظم الشرائع والتكاليف لا يخفى على عاقل وجه المصلحة فيها؛ فمعيارية المصالح للتشريع عموماً تنزّهه عن العبث المرفوع عن العقلاء، دون أن تنجي المُشرّع غير المعصوم من آفة النسيان والخطأ والتعصب والتحيز.

إنّ عدم وضوح نظرية المصالح في التشريع الوضعي وعدم اكتمال نضوجها، جعلت بعض الباحثين[34] يتساءل عن مدى معرفة القانون لفكرة المقاصد بمفهومها الشرعي،

---

[29] جيوسي، فهمي إسلام، **سمو المقاصد الشرعية بين الفلسفة النفعية والدور الرسالي ومقام العبودية**، ضمن "المقاصد الشرعية ودورها في صياغة المستقبل"، (رسالة دكتوراه، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس)، تاريخ الولوج ٢٠١٣/١١/٨م على الرابط.

- http://afaqmostaqbal.wordpress.com/2012/03/27

[30] دعنى، نفيسة، "موازنة بين حرفية نص القانون وروحه مطلب لأنسنة القانون"، **صحيفة الوسط البحرينية**، العدد ٣٦٧١، الثلاثاء ٢٥ سبتمبر ٢٠١٢م

[31] الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج١، ص١١.

[32] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٩

[33] بزا، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، مرجع سابق، ص٣٦.

[34] العوا، **فكرة المقاصد في التشريع الوضعي**، مرجع سابق، ص٢٥٦ وما بعدها

لينتهي بعضهم إلى أن التشريع الوضعي نصنعه بأيدينا، ويختلف زماناً ومكاناً، ويخضع للتعديل المتكرر، مما يجعل مقاصده متغيرة وغير ثابتة؛ وأن البحث في مقاصد القانون الوضعي هو بحث في مقاصد واضع القانون أو الفئة النافذة أو الضاغطة، وفي أحسن تقدير هو بحث في مقاصد الأغلبية البرلمانية التي تحكمها قوى التحيّز الحزبي والنفوذ المالي، فإن الغالبية من الفقه ترجح معقولية التشريع الوضعي وابتغائه لمقاصد ومصالح يجب الكشف عنها لمعرفة الإرادة الحقيقية للمُشرّع حتى نستطيع توخي وفرز المصالح الحقيقية من المصالح الحزبية دون هوى أو غرض، وحتى يتمكن القاضي في ظل تناهي النصوص، وتنامي الوقائع من البحث عن إرادة المُشرّع العليا الموجهة من تحقيق العدل وحفظ النظام ورعياً للحقوق والمصالح. فحيث ما أسفر وجه الحق والعدل فثم مقصود القانون، على أن يراعى في وضع النصوص وفهمها وتنزيلها نظرية المصالح المجتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفعة من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية، فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء والحفاظ على المصالح الدنيوية والأخروية بحيث لا يختل بإقامتها نظام الإنسان في الكون.

٢. ضوابط المصلحة في الفكرين الوضعي والإسلامي:

من الواجب التنبيه إلى ملحظ دقيق عند مقاربة مقاصد القانون من مقاصد الشريعة في تحقيق مصالح الناس، وهو الاختلاف في ضوابط التقصيد بالمصالح المستجلبة والمفاسد المستدفعة، فهي في الفكر المقاصدي الإسلامي ما كانت كذلك في حكم الشرع، لا ما كان ملائماً أو منافراً للطبع، ولا يكون تقريرها وفق أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، ودرء مفاسدها العادية،[35] وهو ما يتطلب في الناظر إلى تقريرها والترجيح بينها توفر ملكة فقهية وبصيرة علمية، ومعرفة بالواقع واسعة، ليتمكن من تحقيق مقصود الشريعة التي جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها.[36]

---

[35] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٧-٤٠.

[36] شمام، **فلسفة التشريع الإسلامي في ضوء مقاصد الشريعة**، مرجع سابق.

ومن ثم فلا حُجّة لمن يتكئ على نظرية المقاصد لاستبعاد النصوص القطعية الدلالة بدعوى أن الحاكمية لروح الشريعة ومقاصدها لا لحكمها ونصوصها، ذلك أنّ المصالح والمفاسد متشابكة متداخلة فقلّما تخلص إحداهما دون أن تعلق بها شائبة من الأخرى، ومن ثم فعلى من يتصدى للتشريع والفتوى والقضاء أن يبذل الطاقة في التوصّل إلى موازنة دقيقة في ضوء المقاصد الشرعية، حتى يتبيّن له ما ينبغي أن يقدّم وما ينبغي أن يؤخّر، فضلاً عن التثبت في تخريج مقصود الشارع؛ لأن تعيين مقصد شرعي -كلي أو جزئي- أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم..."[37]

ولا يخفى أهمية الارتكاز على إدراك المصلحة المعتبرة في النص القانوني لدى المُشرّع في سلامة التفسير القانوني، ومعرفة إرادة المُشرّع الحقيقية منه، ومن ثم الجمع بين النصوص بدلاً من الترجيح بينها، وهو ما يقتضي من القضاء في مجال التفسير التشريعي استظهار إرادة المُشرّع، مستعيناً في ذلك بالتطور التاريخي للنصوص القانونية، وكذلك بالأعمال التحضيرية الممهدة لها سواء كانت هذه الأعمال قد سبقتها أو عاصرتها، على أساس أن ذلك كله مما يعينها على استخلاص مقاصد المُشرّع التي يفترض في النص محل التفسير أنه يعكسها معبّراً بأمانة عنها، فمقاصد قانون حالة الطوارئ والحصار محددة في إعادة استتباب حفظ النظام، ومن ثم فهي مؤقتة، وتدور مع الحالة الأمنية للبلاد، ولا يمكن التعسف في تمديدها. وحيث إن الأصل في النصوص التشريعية، هو ألا تُحمل على غير مقاصدها، وألا تُفسَّر عباراتها بما يخرجها عن معناها، فإن تحكيم المقاصد يستلزم تقرير أن الاضطرار لا يسقط حق الغير، وإنْ لم ينص عليه قانون الطوارئ.

وبخصوص ضوابط المصلحة المعتبرة قانوناً، فإنّ الأصل أن كلّ ما فيه منفعة للفرد فهو مصلحةٌ ما لم يكن ضاراً بمصلحة المجموع، ومن ثمّ فكل ما ليس ممنوعاً فهو مصلحة، مما يعطي مشروعية لتوظيف مقاصد القانون المصلحية في فقه التنزيل، وفق قاعدة، "حيثما توجد المصلحة فثمّ شرع الله". وهنا يظهر التوافق بين الشرائع السماوية والقوانين الوضعية في إدراك العقل للمصالح والمفاسد غير المنصوص عليها، مع الفارق في ضوابط اعتبار العقل للمصلحة فيهما، فهي في الشريعة يجب أن تكون ملائمة لمقاصد الشريعة، يقول

---

[37] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٣١-٢٣٢

الغزالي: "نكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع."[38] وأن تكون معقولة في ذاتها، وأن يكون الأخذ بها حفظ أمرٍ ضروري، أو رفع حرج لازم في الدين، ومندرجة تحت أصل كلي من أصول الشريعة؛ لأن العقل المجرد وحده ليس بشارع، وإنما لا بدّ معه من الاسترشاد بهداية الشرع، خلافاً للشرائع الوضعية التي تتحدد أحكام الأفعال فيها بناءً على ما يقرره العقل المجرد، بما يظهر له من وجود المنافع التي يحتكم إليها. يقول الغزالي: "أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع."[39] فالمصلحة القانونية لا تتفق في كثير من جوانبها الأساسية مع المصلحة المعتبرة شرعاً مثل تحريم الزنا في الشريعة حفظاً لمقصد العرض، وتحريمها في القانون حفظاً للزوجية من الانفصال بسبب الخيانة، فهما وإن ظهر الاشتراك بينهما في بعض المصالح الضرورية المعتبرة عقلاً ونقلاً؛ إلا أن الفروق بينهما واضحة في تعيين المقاصد وقواعد تحقيقها.

ومع التسليم بمقاصدية المصلحة في النظام القانوني، فإن الإشكال الذي يطرح هو ماهية معيار تقويم المصالح في حالة وجود النص، ومن ثمّ ماهية الأولويات التي يجب أن يراعيها المُشرّع وهو بصدد تنظيم المصالح المتعارضة.[40] فقيل بمعيار المصلحة العامة، فكلما كانت المصلحة الفردية أقرب إلى المصلحة العامة كانت هي التي لها الأولوية في التقديم على غيرها، غير أنه معيار ذو مفهوم مرن وغير منضبط. وبديلاً له يقترح الفقيه رائد علم الاجتماع القانوني (روسكو باوند) معياراً عملياً عاماً هو وجوب اشتمال الحل على أكبر قدر من المصالح بأقل تضحية ممكنة، واعتماداً على هذا المعيار فإن جميع المصالح يمكن النظر إليها على أنها في مستوى واحد أو أنها لا تخضع للمعايرة من حيث ترتيب الأهمية.[41] غير أن هذا المعيار بدوره غير ممكن التطبيق؛ لأن وضع الحقوق والمصالح في مستوى واحد غير ممكن؛ ولأنها تحمل صفة التعارض بطبيعتها، فالإنسان الذي تحركه النوازع الفردية والحاجات الاجتماعية لن يخضع تلقائياً للنظام، بل لا بدّ من عملية ضبط اجتماعي تحوي نزعة الإنسان الفردية في النظام الاجتماعي العام.

[38] الغزالي، **المستصفى في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٨٢

[39] المرجع السابق، ص٤

[40] يس، عبد الملك. **النظرية العامة للقانون**، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٩م، ص١٠٩.

[41] عبد الوهاب، **الأصول العامة لعلم القانون**، مرجع سابق، ص١١٦

وعليه، فإنه بالرغم من اشتراك مقاصد الشريعة ومقاصد القانون في استهداف تحقيق مصالح الإنسان وحفظ نظام حياة الجماعة، ودفع المفاسد عنهم، إلا أن هناك فروقاً جوهرية بين مضمون القيم المصلحية فيهما، فضلاً عن الفروق بينهما في مناهج ووسائل تحقيق هذه الغايات. فالمصلحة المستهدفة في القانون هي مصلحة مادية نفعية خالصة، بعيداً عن مقتضى الأخلاق والدين، قابلةٌ للتعديل والتغيير بحسب الفلسفة الاجتماعية والإيديولوجية للمُشرِّع الوضعي، مما يجعلها مقاصد نسبية غير مستمرة، لابتنائها على اعتبارات متغيرة كطبيعة النظام السياسي ومعطيات الواقع الاجتماعي، بخلاف ما هي عليه في الشريعة الإسلامية من ثبات موضوعي واطّراد وقطعية.[42] فمثلاً مقاصد العقوبة الحدّية في الشريعة ثابتة وقطعية في تحقيق مقصودها في الردع العام والخاص، وفقاً للمعيار الشرعي الذي يتسم بالجمع بين الثوابت والمتغيرات؛ وبين المثالية والواقعية، ومن ثم فهي مقاصد موضوعية لجميع الناس، مرتّبة ترتيباً منطقياً، وهي متوافق عليها عند العقلاء في كل الملل، وفي جميع الأعصار والأمصار، وهي في القانون مقاصد متغيرة بحسب السياسة العقابية المنتهجة في الدولة وفقاً للمعيار الإنساني.

رابعاً: استثمار مقاصد الشريعة في صياغة أهداف القانون الوضعي

سبق البرهنة على معيارية التشريع الوضعي وضرورته، لتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية من خلال هيكلة المجتمع بمنظومة من القواعد المعيارية، تضمن انسجامه واستقراره.[43] غير أنه بحكم مصدره الوضعي يعدّ ترجمة لمشروع سياسي متحيز لإيديولوجية مدونة؛ وكم فضح التاريخ مظالم ارتكبت تطبيقاً لقانون موضوع، لمصلحة حسابات سياسية أو حزبية، مما يؤكد على حقيقة تحيّز المُشرّع غير المعصوم ونسبية قواعده في مواكبة تصورات الحياة الآنية والمستقبلية، ومن ثم كان من الواجب إعمال

---

[42] العوا، **فكرة المقاصد في التشريع الوضعي**، مرجع سابق، ص٢٧١. بتصرف.

[43] بونشيرو، ميشال. **مدخل إلى القانون**، ترجمة: نسيب أرزقي، الجزائر: دار القصبة للنشر، ٢٠٠٤م، ص٧، ٨.

مقاصد القانون، وكما قال الرومان قديماً: "إن التشريع متى توقفت حكمته، توقف حكمه."[44]

ومن هنا تظهر دقة مُهمة فلسفة القانون في البحث عن جوهر القانون ومصدر الصفة الإلزامية فيه، هل هو مصدر مثالي يرتكز على مبادئ أبدية غير زمنية، تكسبه الشرعية والعقلانية، أو هو مصدرٌ وضعي نابع من العلوم الاجتماعية والاقتصادية المحيطة بالمجتمع، بحيث يكون القانون نتيجة تسوية بين المصالح المتعارضة في الواقع الاجتماعي، ولأن المخاطب بالقانون الذي تعلقت مصلحته بالقانون لا يستطيع في الغالب مقابلة المُشرّع للاستفهام عن مراده ومقصوده من تشريع القانون ليعلمه بمقصوده، وهو الداعي نفسه الذي جعل فقهاء الشريعة يضعون علماً خاصاً له أصوله وضوابطه، لمعرفة مقاصد الأحكام وما يبنى عليها من أحكام في ضوء مقاصد الشريعة المستقرَأة من نصوصها وأحوالها استقراءً قطعياً.

وترتيباً على ذلك، فإن عدم مراعاة فلسفة القانون في فهم التشريع الوضعي سيؤدي إلى النتائج نفسها التي تسبب فيها تغييب الفهم المقاصدي للنصوص الشرعية في تاريخ الفقه الإسلامي، التي منها ذلك الانفصام النكد المنكر في التاريخ الإسلامي بين الديني والسياسي، ومن ثم بين نصوص القانون ودنيا الناس. فالشرائع كلها وضعت لجلب المصالح، ودرء المفاسد في القديم والحديث؛ السماوية منها والوضعية، ومن هنا تظهر أهمية التعليل المقاصدي بوصفه أداة لضبط الحكم وربطه بالمعاني، ومراعاة مآلات الأفعال بوصفها القاعدة الرئيسة في فقه التنزيل، وهو ما لم يوجد له نظير في العلم القانوني بشكل قاطع؛ إذ ما زال الإشكال مطروحاً في حالة ما لو تعارض روح القانون ومقصده الذي وضع القانون لأجله، مع مقتضى ظاهر النص فأيهما يُقدّم؟ فإذا أُخذ بروح القانون لم يكن لذلك ضابط وبطلت الموازين القضائية، وإذا أُعمل حرفيّة النص القانوني رغم عدم تناسبه للحقيقة يكون سبباً للظلم، وهو ما يخالف مقصود القانون من وضعه.

[44] عبد الكريم، فارس حامد. أساس مقولة **"إن التشريع متى توقفت حكمته توقف حكمه"**، تاريخ الدخول: ٢٧ ماي ٢٠١٣م، على الرابط الالكتروني:

- http://www.babil-nl.org/b02x036fh.htm

ولقد أثبتت التجارب العالمية أنه مهما تحرّت النصوص القانونية المصلحة، فإنها تبقى دائماً موهومة وقاصرة عن إدراك الحلول لكل النوازل والقضايا؛ لأنها تبقى أولاً من صنع البشر غير المعصوم، ولأنها تتناهى بوصف عددها، بخلاف الوقائع التي لا تتناهى، فيبقى الملاذ هو القضاء لإعمال اجتهاده الخلاّق في إيجاد حلول لها. ومن هنا تطورت اتجاهات تفسير القانون بتطورات الحياة الاجتماعية المعاصرة والمتسارعة، التي لم يعد باستطاعة المشرّع مجاراتها بحركته التقنية المعهودة، مما تطلب وجود عقلية قضائية فذة تلائم بين النص والواقع، تسد القصور التشريعي، ومن ثم يتطلع من توظيف مقاصد القانون إزالة التعارض القانوني لا سيما في ظل تعدد الوسائل القانونية المعبرة عما تريده الإرادة العامة؛ إذ تتعدد مصادر القاعدة القانونية بحسب تعدد المؤسسات المصدرة له؛ مما يترتب عنه احتمالية وقوع التعارض بين هذه القواعد، وهذا يهدد مبدأ الأمن القانوني بوصفه هدفاً عاماً للقانون، وعندها يكون من أهم مهام القاضي الحفاظ على وحدة النظام القانوني وانسجامه وتكامله بحلّ هذا التعارض، وإزالته ليمهد السبيل إلى التطبيق الصحيح للقانون، ولا شك أن في توظيف القاضي الوضعي لنظرية المقاصد الشرعية ومراتب المصالح فيها، دخل في حلّ التعارض بين قواعد النظام القانوني الواحد وفقاً لمنهج مقاصد الشريعة الإسلامية في ترتيب المصالح الضرورية، فالحاجية، فالتحسينية (التكميلية)، بعد الوقوف على درجة المصلحة المقصودة للمشرّع من وضع كل نص قانوني من تلك النصوص المتعارضة.

١. مقاصد التشريع الوضعي لدى فلاسفة القانون:

من العلوم القانونية القريبة من علم مقاصد الشريعة والموازية له علم فلسفة القانون، الذي صار يحتل مكانة رائدة في الدراسات القانونية العربية تحت مسمى: Legal philosophy[٤٥] نظراً لطبيعة موضوعاته التي تركز على الاهتمام بدراسة الغايات والحكم التي تكمن وراء النُظم القانونية، والكشف عن العلاقة بين القانون والمجتمع، وهي عموماً

---

[٤٥] حسين، جابر محمد. المقاصد الشرعية وفلسفة القانون، ضمن: مقاصد الشريعة والعلوم القانونية -مجموعة بحوث-، مركز دراسات مقاصد الشريعة، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط١، ٢٠١١م، ص٧٦ وما بعدها.

تدور حول: حماية حقوق الإنسان، وتحقيق العدالة والصالح العام؛ والاستقرار القانوني والأمن القانوني.

ويحاول هذا العلم المساعد في النظم القانونية التوفيق بين الغايات السابقة بنسب متوازية وصولاً إلى مرتقى الكمال التشريعي، إلا أنه لم يصل بعد إلى توليد نظام قانوني جامع للمقاصد الغائية والمصالح الإنسانية الكبرى، فكل نظام قانوني له أهداف ومقاصد خاصة به، تتراوح عادة بين المقصد والمقصدين، وسرعان ما تظهر عيوبه فيتحول القانون إلى مقصد جديد في ظل الظروف المتغيرة. وهذا ما توصل إليه (مونتسكيو) في مؤلفه "روح القوانين" عندما أقرّ بخاصيتين تميزان القانون أولاهما: النسبية؛ أي القانون يتبدّل تبعاً للظروف والمدح؛ وثانيتهما: الحتمية؛ إذ يخضع القانون لما يشبه قانون السببية، فما هو إلا نتاج أسباب موضوعية متعلقة بالوسط الاجتماعي. ويعدّ البحث في جوهر القانون من أكثر مباحث هذا العلم لارتباطها بالغاية من نشأته من حيث إحداث التوازن بين النص القانوني والواقع الاجتماعي تحت تأثير الأفكار التي تنادي بالأساس الاجتماعي للقانون من خلال ضرورة ربطه بالواقع ودورانه مع مصلحة من وضع لهم، في ظل انتشار ظاهرة عدم فاعلية القواعد القانونية للضعف في معياريتها وانفصامها عن الواقع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للمخاطبين بها، مما أفرز ظهور اتجاهات حديثة في الدراسات القانونية تركز على الغائية القانونية؛ والمصالح الاجتماعية.[٤٦]

وبناء عليه يظهر الربط بين علم فلسفة القانون وعلم المقاصد الشرعية لاشتراكهما في البحث عن الغايات التي قصدها المُشرّع، بحيث يمكن عليها بناءُ فهمٍ صحيحٍ للنص، وتنزيله على الواقع تنزيلاً سليماً؛ فكلاهما يقوم على تحقيق مصالح الناس ودفع المضار والمفاسد عنهم، مما يبرز مكانة نظرية المصلحة المحورية في بناء الأحكام والقواعد في الفكرين الإسلامي والقانوني، على تغاير وتباين بينهما في معيار الاعتداد بالمصلحة المستحسنة والمفسدة المستقبحة، فهو معيار مضبوط بقواعد الشريعة ومبادئها؛ إذ تُستبعد معه أهواء الناس؛ لأنها مصالح قاصرة عند التدقيق ومزيد من التأمل، ومن ثم وجب أن لا

---

[٤٦] المرجع السابق، ص٧٢

تحقيق مقاصد أساس مقاصد الشارع الحكيم، فالمصالح المعتبرة هي التي قام الدليل على اعتبارها، وهي بعد الاستقراء والتحقيق تشمل مجموعة المصالح التي تتوقف عليها حياة الناس في الدنيا والآخرة، بحيث إذا لم تراع اختل نظام الحياة، فكل ما كان من جنس ذلك فهو مصلحة، وكل ما يفوته فهو مفسدة.

٢- تطور مقاصد القانون في الفكر القانوني الوضعي:

خطت فلسفة القانون أشواطاً في المراوحة بين تعاليم الدين القويم ونتاج العقل البشري، وساهمت في دفع عجلة الحضارة الغربية بصورة غير مسبوقة، لا سيما في الدول الأنجلوساكسونية؛ فبعد اضمحلال كلٍّ من مدرسة الشرح على المتون التي يقابلها المدرسة الظاهرية في الفقه الإسلامي، والمدرسة التاريخية لإغفالهما مراعاة حكمة القانون ومقاصده في فهم النص وتفسيره؛ إذ المنطق يقتضي تنزيه أفعال العقلاء عن العبث، ومن ثم تكون لكل قانون غاية وحكمة مقصودة من تشريعه تُعرف من خلال الاسترشاد بالأعمال التحضيرية التي سبقت صدور القانون عن السلطة التشريعية أو رافقته، برزت المدرسة النفعية التي ترى مبدأ المصلحة معيار صحةِ أي جهد يُبذل، وسلامةَ أيِّ قانون يوضع.[47]

وعلى الرغم من عدم وجود نظرية خالصة لمقاصد القانون الوضعي، إلا أن الباحث لا يعدم في تاريخ القانون وجود مرامٍ وغايات؛ منها ما فني، ومنها ما بقي متصوراً، ومن ذلك فكرة العدالة؛ إذ يعدّ القانون الطبيعي النواة الأولى لها بوصفها قيمة فلسفية مثالية يجب أن توضع على أساسها القوانين الصادرة عن إرادة المُشرّع؛ الذي يعدّه توما الأكويني انعكاساً لحكمة الله، وترجمة للفطرة، ومبادئ الحسن والقبح العقليين، على أساس أن مبادئ القانون الطبيعي هي مبادئ ثابتة يدركها ويشعر بها كل عقل إنساني، وهو ما يقترب من قول المعتزلة بالحسن والقبح الذاتيين. وقد تطورت فكرة العدالة بمضمونها لتنتهي نحو فكرة المنفعة والمصلحة كأساس للقانون، فحيثما يحقق القانون المصلحة يكون قانوناً عادلاً.[48]

---

[47] العوضي، القانون وتربية الضمير، مرجع سابق.

[48] محمد، بدر، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، القاهرة: دار النهضة العربية؛ د.ت، ج١، ص٢٥١

ومن ثم فمعيار عدالة القانون يتحدد بمقدار إسهامه في تحقيق النفع العام، وهو مبدأ شبيه باعتبار المآلات لدى فقهاء المقاصد الشرعية. ولقد تطوّر مذهب المنفعة في العصر الحديث مع الفيلسوف القانوني الإنجليزي (جيرمي بنثام) الذي جعل العدالة معياراً لتحقيق السعادة وحماية الحرية، فعدالة القانون تقدّر بما يسهم في زيادة السعادة أو في التقليل من شقاء الإنسان.

غير أن أشهر تطوير لمذهب المنفعة كان مع فلاسفة القانون الأمريكيين؛ إذ أسس (وليم جميس) المدرسة البراغماتية أو الفعلانية، التي تعدّ معيار عدالة القانون بمقدار النتائج والمصالح الواقعية التي يحققها، دون الالتزام بمعيار واضح لتقدير ما يعد مصلحة، مما جعلها لا تبحث عن مدى مشروعية الوسائل المحققة للغايات؛ فالمنفعة فوق كل القيم حتى الأخلاق والعقائد، وهو ما استغلته الدول الصناعية الكبرى في تحقيق تقدم سريع. وعلى الرغم من أن هذه الفلسفة حققت إنجازاً كبيراً؛ فإنها أيضاً قد تسبّبت في أزمة القيم في الفكر الغربي، فجعلها المنفعة وحدها معياراً مهيمناً على باقي القيم، جعلت الناس في حِلٍّ من القيود الدينية والأخلاقية تحقيقاً لمصالحهم الخاصة، فالأخلاق وفق هذه الفلسفة نفعية إذا لم تحقق نفعاً، والعقائد باطلة إذا لم تجلب ربحاً، والصراع على المصالح أمر مقبول ومشروع ما دام القانون لا يمنعه ويدعه يعمل ويمرّ. فلا عجب أن تظهر مفاسد أعمال هذه الفلسفة متمثلة في انتشار الحروب وارتفاع معدلات الجرائم والانحراف في تلك الدول.[49]

وجدير بالإشارة أن فكرة العدالة بصفتها مقصداً غائياً لإقامة التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة،[50] تظهر لدى الفقه الحديث بمظهرين: فكرة العدل (العدل الشكلي القانوني)، وفكرة العدالة (العدل الجوهري بمعنى الإنصاف)، فالعدل يفيد معنى المساواة في المعاملة عن طريق تطبيق القانون حرفياً على الجميع، أما العدالة فتعني الشعور بالإنصاف الذي يكشف عنه العقل السليم بإحقاق الحق، إن هذا التمايز بين فكرتي العدل والعدالة هو السبب في أن كل الأنظمة القانونية شعرت بالحاجة إلى إصلاح صرامة

---

[49] جيوسي، سمو المقاصد الشرعية بين الفلسفة النفعية والدور الرسالي ومقام العبودية، مرجع سابق.

[50] تقوي، عوض صلاح علي. روح التشريع بين الإسلام والغرب، مصر: دار السلام، ط١، ٢٠١٣م، ص١٩٢.

القانون من خلال الدعوة إلى تفسير القانون بروح العدالة بدلاً من التركيز على حرفية النصوص، فعندما يشعر القاضي أن الظلم بعينه سيتحقق لو طبق القانون بحذافيره، عندئذ عليه أن يعالج كل حالة فردية بخصوصية وفقاً لروح العدالة.[51]

وقد ظهرت عدة دراسات تؤصل للفلسفة المصلحية للقانون، ففي ألمانيا ظهرت فكرة المصلحة انطلاقاً من نقد المذهب الشكلي على يد الفقيه الألماني (أهرنج). وتتلخص فلسفته في ربط القانون بالمصلحة من خلال عدّ المقاصد القانونية هي تحقيق المصالح، وعند غموض النص يتم اللجوء إلى المقاصد المصلحية بوصفها وسيلة لمد النصوص على وقائع غير مشمولة بالتنظيم القانوني.[52] وقريباً من هذا الطرح برزت المدرسة الوضعية النفعية الإنجليزية التي قامت على نقد المذهب الطبيعي، مستبعدةً فكرة الأخلاق والدين بصفتهما مصادر للقانون، ومعوّلة على معايير وضعية نفعية، انطلاقاً من مدى تحقيق المنافع والملذات ودفع المضار والأذى، ومن ثم فليس العدل مقصداً في حد ذاته؛ لأنه فضيلة ليس لها أساس مادي، وإنما المقصد العام هو تحقيق المنفعة بعيداً عن القيم الأخلاقية والدينية، وعلى هذا يكون المقصد الوحيد للقانون والدولة هو تحقيق أكبر قدر ممكن من النفع للأفراد، ودفع أكبر ضرر مادي عنهم، ليرتبط القانون بالمنفعة وجوداً وعدماً.[53] وهو المقصد الذي يظهر بشكل بارز في الفقه القانوني الأمريكي الذي يتزعمه العميد (رسكو باوند)، صاحب فكرة البعد الغائي للقانون من خلال فكرة مراعاة المصلحة الاجتماعية التي يعدّها أساس القانون؛ وهي الفكرة التي ترسبت عند (باوند) تحت تأثير الأفكار الاجتماعية، فضلاً عن ملاحظته للعيوب الجسيمة التي شابت القضاء الأمريكي الذي يعتمد على أسلوب السوابق القضائية؛ إذ وصفه بالقضاء الميكانيكي الذي يتجاهل تغيّر الظروف الاجتماعية، وعدم مراعاته لتغيّر الزمان والمكان. وقد وجد (باوند) ضالّته في فكرة المصلحة بوصفها أساساً لجوهر القانون، المتمثل في حلّ التنازع بين المصالح الفردية، عن طريق تنظيم المصالح الممزوجة بالأخلاق الاجتماعية بما يحقق

---

[51] عبد الكريم، فارس حامد. **القانون والسلم الاجتماعي**، على الرابط:
- http://al-nnas com/ARTICLE/FHAbdkrem/14pc htm

[52] حسين، **المقاصد الشرعية وفلسفة القانون**، مرجع سابق، ص١٠١ وما بعدها.

[53] إبراهيم، أحمد حسن. **غاية القانون**، الإسكندرية: الدار الجامعية للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م، ص٥٣ وما بعدها.

الضبط الاجتماعي؛ ومن ثَمَّ يؤسس (باوند) للمصلحة بوصفها أساساً للقانون، ليغدو بذلك القانون عند (باوند) هو علم الهندسة الاجتماعية الذي يتحقق من خلاله تنظيم العلاقات الإنسانية في المجتمع المنظم سياسياً.[٥٤]

وتعتمد المدرسة النفعية على المنطق التجريبي بأن يقاس القانون على أساس نتائجه حالاً ومستقبلاً. ولكي نعرف النفع والضرر في نتائج القانون، يجب أن نقيس مدى اللذة والألم فيه، وأيهما -اللذة والنعيم أو الألم والشقاء- هو الأكثر، وفي معيار اللذة والألم، نقيس ذلك على أساس عامة أبناء المجتمع، بقياس نتائج القوانين وانعكاساتها على أوضاع الناس، ومدى مساهمتها في خيرهم وصلاح معاشهم، فاللذة هي مقياس السعادة.

خامساً: مظاهر الاستثمار المقاصدي في أفرع التشريع الوضعي

تمخضت الجهود الفكرية السابقة عن استواء مقاصد القانون وبنائها على نظرية المنفعة؛ إذ تصبح الغاية من وضع القانون هي تحقيق المصلحة بوصفها معياراً لمدى عدالة القانون. ومن المفارقات العجيبة أن فكر الإمام الشاطبي المقاصدي المبني على مركزية جلب المصالح ودرء المفاسد في عالمنا الإسلامي ظلّ مهملاً قروناً طويلة، في حين أن الفلسفة النفعية حظيت بالعناية والترويج في العالم الغربي.

ولا شك في أن نقد فلاسفة القانون الصارم للمدرسة التاريخية وأنصار حرفية النص ومدرسة الشرح على المتون في محاولتهم للبحث عن روح القانون، أعطى للعلوم القانونية قوة دفع للغوص في فلسفة التشريع بحثاً عن مقاصد القانون، فغايتهم النظر فيما وراء الأوامر والنواهي بقصد تفويتها، وحُسن إنزالها التنزيل المعتبر والمقصود للمُشرّع الواضع لها، من خلال النظر في واقع الإنسان وظروف زمانه ومكانه وأحواله، ومن ثَمَّ فالمُشرّع الذي لا يحرص على تحقيق المصالح ودرء المفاسد، ولا على ضرورة مطابقة القوانين التي يصدرها للنصوص الدستورية المعبّرة عن الإرادة العامة، لا يستطيع الاستمرار ولا يحقق الاستقرار

---

[٥٤] حسين، المقاصد الشرعية وفلسفة القانون، مرجع سابق، ١٣٠ وما بعدها.

وعليه يكون المقصد الأساسي للقانون هو الحفاظ على المصالح من خلال التوفيق بينها وبين المصلحة الاجتماعية، بوصفها مقصداً كلياً للنظام القانوني، مع إعطاء القاضي دوراً فاعلاً في دراسة كل حالة وظروفها الواقعية.[٥٥]

وفضلاً على مقصد العدالة والمصلحة لا نَعْدَمُ مقاصد أخرى مضمنة داخل كل منظومة قانونية مع الاختلاف في ترتيبها وأولوياتها؛ تكشف عنها خصوصية الدراسة التفصيلية لكل فرع من فروع القانون المنظِّمة لمختلف العلاقات الاجتماعية

١. تطبيقات على مراعاة نظرية المقاصد في العلوم القانونية الحديثة:

لا شك في أن القانون الوضعي هو الذي يحكم اليوم معظم مناحي العالم بدساتيره وتشريعاته، ولا شك أيضاً في أن أوضاع العالم هي انعكاس طبيعي لتطبيقات هذا القانون، باعتبار أن تحقيق قيم العدالة ورفع الظلم يمر عبر البوابة الرئيسة وهي القانون. وبحكم أن التشريع الوضعي قابلٌ للتعديل والتغييرُ بما يزعم مُشرِّعوه دورانَه مع المصالح العامة، فعناية فقهاء القانون بمقاصد نصوصهم التشريعية أقل بكثير مما هو عند أهل الشريعة؛ وذلك لأن الداعي الذي قام عند فقهاء الشريعة لم يقم عند أهل القانون.[٥٦] وتتعدد فروع القانون بحسب تعدد طبيعة العلاقات القانونية المنظِّمة وتباينها، فمن القوانين ما يحتاج إلى التفصيل في التنظيم، بحيث يسعى المُشرِّع إلى أن تكون إرادة المُشرِّع من خلال النص هي جوهر القانون مثل النصوص الدستورية والجزائية. ومن فروع القانون ما هو مقاصدي بامتياز، يراعي فيه تحقيق أهداف عامة ترتبط بالمصلحة العامة، والعدالة والنظام العام، وهي غالباً فروع القانون العام الداخلي وكذا الخارجي؛ إذ تجد نظرية القيم والمصالح المعتبرة في فلسفة القانون تطبيقاً مباشراً لها، وهي القيم التي تحظى بمقبولية مقاصد الشريعة لها، لا سيما منها ما تعلق باستهداف المُشرِّع إخضاع المخاطبين به لسيادة القانون، بوجوب مراعاة حصول توافق وتطابق بين قصد المُشرِّع وقصد المخاطب بالقانون.

---

[٥٥] إبراهيم، **غاية القانون**، مرجع سابق، ص٢٢٦

[٥٦] العوا، **فكرة المقاصد في التشريع الوضعي**، مرجع سابق، ص٢٧٢

ولعل من أشهر النظريات القانونية التي تمثل شاهداً ناطقاً على إدراك فلاسفة القانون لأهمية مراعاة القانون لمقاصد المخاطب به، وإلزامه بأن يتوافق مقصده مع مقصد التشريع، نظرية التعسف في استعمال الحقوق في القانون الخاص، ونظرية التعسف في استعمال السلطة في القانون العام؛ إذ يراعي القاضي في كليهما الغرض من ممارسة الحق أو السلطة بالنظر إلى مقصود تشريعه ومآل تطبيقه، وهذا ليس إلا إعمالاً لنظرية المقاصد من خلال قاعدة مآلات الأفعال عند التطبيق من تحقيق المصلحة التي وضع من أجلها الحكم العام المتعلق بجنسه أو عدم تحقيقها.[57] وقد كان الإمام الشاطبي من أوفى من شرح هذه النظرية، عندما قال: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة...، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة."[58]

ويترتب على ذلك أن تطبيق الحكم الشرعي على الأفعال ينبغي أن يكون ملحوظاً فيه إفضاؤه إلى تحقيق مقصده. وبتعقّد الحياة الإنسانية الفردية والجماعية، وتشابكها، وتوسعها يكون لهذه القاعدة المجال الأوسع للاجتهاد، ويمكن التمثيل على ذلك بخصوصية أوضاع المسلمين حينما يكونون أقلّية في مجتمع غير مسلم، وفي ظل قانون وحكم غير إسلامي؛ إذ لو طبقت عليهم الأحكام الشرعية العامّة لأدت إلى مآلات تخالف مقاصد تلك الأحكام، فيكون لقاعدة مآلات الأفعال دور اجتهادي مهمّ في فقه الأقليّات المسلمة.[59]

وعليه فقد أثمر توظيف نظرية المقاصد في فلسفة التشريع إنتاج عدد من النظريات والمبادئ والقواعد المقاصدية على غرار نظرية التعسف في استعمال الحق في القضاء الفرنسي، قبل أن تصبح نظرية قانونية تتقيّد بها ممارسة الحقوق؛ إذ أقر بمبدأ نسبية الحقوق، وعدّ من يتعسف في استعمال حقه كمن يرتكب عملاً غير مشروع، ويكون مسؤولاً عن الأضرار التي تلحق بالآخر.

[57] النجار، عبد المجيد. **مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليّات**، الدورة العاشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، فرنسا، يوليو ٢٠٠٢م، ص١

[58] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص١٧٨

[59] النجار، **مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقلّيات**، مرجع سابق، ص٢

كما أثمر توظيف المقاصد في فلسفة القانون إنتاج قوانين وتشريعات ضبطية، تراعي حفظ الصالح العام، مما جعلها قوانين موافقة لمقاصد الشريعة الإسلامية، على أساس أن معيار أسلمة القوانين هو ما وافق الشرع، وليس فقط ما نطق به الشرع، ومن ثم تكون القوانين الوضعية التي لا يوجد تفصيل لمباحثها ضمن أحكام الشريعة شرعية اكتفاء بموافقتها لمقاصد الشريعة ومبادئها العامة في جلب المصالح ودفع المفاسد، مثل قواعد القانون الدستوري، والقانون الإداري باستهدافهما للمصلحة العامة بامتياز؛ إذ تؤدي فكرة المصلحة دوراً محورياً في مشروعية أعمال الإدارة والسلطة العامة، للقاعدة "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"، التي صارت تمثل أحد مفاصل فلسفة القانون التي تطل بها على مقاصد الشريعة.[60]

ومن أهم الأفكار المقاصدية التي جاء بها صاحب "روح القوانين" مبدأ الفصل بين السلطات؛ إذ تقوم "السلطة بوقف السلطة الأخرى،"[61] منعاً لاحتكار السلطة في عائلة أو في حزب.

كما تظهر فكرة المقاصد المصلحية جلية في القانون الجنائي، انطلاقاً من أن العقوبة جزاء تقويمي عادل مناسب للجرم، بما يحقق الردع ويمنع من وقوع الجريمة في المستقبل، ويحقق إعادة تأهيل الجاني مما يؤكد نفعية العقوبة.[62] فمن الثابت عند النظار في مقاصد العقوبات الشرعية أن الشريعة ليست نكاية للأمة أو لأحد من أفرادها، ومن ثم لم يجز كما يقول الطاهر بن عاشور: "أن تكون الزواجر والعقوبات إلا إصلاحاً حال الناس بما هو اللازم في نفعهم دون ما هو دونه؛ ودون ما هو فوقه؛ لأنه لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعة إلى ما فوقه؛ ولأنه لو كان العقاب فوق اللازم للنفع لكان قد خرج إلى النكاية دون مجرد الإصلاح."[63] مما يتقرر معه أن العقوبة في الإسلام رحمة وليست نكاية، وبذلك يكون من أهم مقاصد القانون الجنائي تحقيق العدالة بتوقيع الجزاء المناسب للجريمة بما يمنع وقوعها في المستقبل، فضلاً عن استهدافها لإصلاح الجاني.[64]

[60] بن عياش، رشيد، "مفهوم المصلحة العامة"، **جريدة الحوار المتمدن**، عدد٢٩٥٤، ٢٤/٠٣/٢٠١٠م

[61] مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٣م، ج١، ص٢.

[62] عبد المجيد، عبد المجيد شاهين، "فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي: عرض وموازنة"، **مجلة الجامعة الإسلامية العالمية**، ماليزيا، مج٩، عدد١، ٢٠١٢م، ص٧٣.

[63] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٣٩، ٣٧٩

[64] العوا، محمد سليم، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي**، القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٦م، ص٩١

٢. دور مقاصد الشريعة في توجيه مقاصد التشريعات الوضعية عقب ثورات الربيع العربي:

من أهم إشكاليات العصر الانفصال النكد بين مقررات الشريعة وقواعد النظام القانوني في غالب بلدان العالم الإسلامي، غير أن الانفصال بينهما يكاد يضيق إذا تم استثمار مقاصد الشريعة ومصالحها المعتبرة وفق مبدأ التدرُّج في حفظ النظام الاجتماعي للأمة، والعمل بمبدأ التعليل المصلحي للشريعة في إدخال تصرفات الناس في كنف الشريعة، فما من شك في أن مقاصد الشريعة توفّر أرضية خصبة لبناء توافق على أسس مدنية ترجح أولوية حقوق المواطنة على واجب الأسلمة.[65]

ذلك أن استصحاب المقاصد بمفهومها الشرعي في وضع القوانين من شأنه تحقيق الانسجام بين الأحكام الحقوقية الخاصة بالمكلف مع فطرة الإنسان وفقاً لنظرية حفظ الضروريات، ومن ثم تستهدف العناية بالمقاصد العامة للشريعة في الشأن التشريعي الوضعي تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها، وتقرير الأحوال الصالحة، تعرف الناس عليها، ولا تخالف كليات الشريعة وفروعها، مع ضرورة اعتبار المآل عند التشريع، فلا يقرّ منه إلا الذي يحقق المصلحة ويمنع وقوع المفسدة. والعبرة في ذلك بما يغلب على الظن، بما يحقق مقصد الشريعة من التشريع: "انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها. وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام،... فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجماعة أسمى وأعظم."[66] وفي الواقع تقتضي عدالة القانون (أنسنة) التطبيق، ومن ثم فإن تغييب روح القانون من جانب، والتعسف في تفسير النص القانوني من جانب آخر، يجعل ثقة الناس بالقانون تنهار، والعدالة تتلاشى، ومصالح الأفراد وحقوق الإنسان تهدر، والإنسانية تتهاوى.[67]

---

[65] عودة، جاسر. **مقاصد الشريعة تدعم أولوية التوافق الإسلامي العلماني**، ندوة علمية نظمتها مؤسسة يقظة فكر، يوم ١٢/٠٣/٢٠١١، على الرابط.

- http://www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas

[66] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٤٠٥.

[67] دعيس، **الموازنة بين حرفية نص القانون وروحه مطلبٌ لأنسنة القانون**، مرجع سابق.

إنّ صعود بعض التيارات الإسلامية في المجالس التشريعية في بعض البلدان العربية، حيث صناعة القانون، دفعهم إلى البحث عن البدائل الإسلامية لمجموعة القوانين الوضعية، مما يجعلهم في امتحان حقيقي حول آليات قوننة الأحكام الشرعية وتنزيلها في الواقع العملي بفصل الدين عن الدولة والدنيا، وهنا يمكن ملاحظة اتجاهين كبيرين في محاولات أسلمة المعرفة القانونية؛ اتجاه ينطلق من مقاربة (سلفية)[٦٨] بمعيارية شرعية صرفة، إذ إنّ التشريع من مقومات العقيدة، واتجاه ثانٍ ينطلق من منظومة مقاصد الشريعة بحثاً عن أرضية مشتركة مع القوانين الوضعية، مما يقتضي تضييق جوانب الخصوصية التعبدية في الشريعة وتوسيع أبعادها الكونية الإنسانية، وهو الاتجاه الذي يحظى بمقبولية لدى المفكر الحديث في ظل أزمة النفور من تحكيم الشريعة، والتوجس منها خيفة وتشكيكاً في صلاحيتها، ويؤسس هذا الاتجاه خياراته على وجود اشتراك في الأسس المرجعية المعيارية للسلطة القانونية مع مقاصد الشريعة، إذ تعدّ نظرية القيم وفلسفة الحق الطبيعي الخلفية المرجعية لهما.[٦٩]

ويرجع أساس الإشكال بين الاتجاهين السابقين إلى الخلاف في المضمون المعياري المعني بالشريعة الإسلامية من حيث: هل يتعلق الأمر بمدونة قانونية صارمة، أو بمنظومة قيمية تشكل إطاراً ناظماً للتشريع والممارسة العمومية؟ فالانطباع الشائع لدى التيارات المعارضة والغربية معاً، وحتى في الأدبيات الإسلامية هو شمولية المركزية القانونية في الإسلام لكل المجالات العمومية والفردية بما فيها أدق تفصيلات الحياة الشخصية، في حين يرى جانب من الفقه المقصدي انطلاقاً من أن أحكام الإسلام في الشأن العام لا تتجاوز غايات مقاصدية ضرورية للحياة، تتعلق بتحقيق الأمن والعدل والشورى، وهي قواعد تؤمنها الديمقراطية المعاصرة، ومن ثم فلا حاجة إلى غطاء ديني لأسلمتها، على الأقل،

---

[٦٨] يقصد بالمقاربة السلفية، المقاربة الظاهرية حيث النص المنزل هو الحاكم، فالشريعة هي كل ما نطق به الشارع الحكيم، وعندئذ يجب على التشريع الوضعي أن يتغير وفقاً لمنطوق الشرع. وهي المقاربة التي يطلق عليها "المدرسة الظاهرية" أما المقاربة المقاصدية فهي التي ترى الشريعة زيادة على ما نص به الشارع، وكل ما وافق مقتضى ما نطق به الشارع الحكيم " المدرسة المقاصدية"

[٦٩] ولد أباه، السيد. "الشريعة وجدل التأسيس القانوني"، جريدة الاتحاد الإماراتية، وجهات نظر، تاريخ النشر الاثنين ١٩ نوفمبر ٢٠١٢م، على الرابط

http //www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=69269

عدم جدوى ذلك ظرفياً ومقاصدياً، ومن ثم كان يجب على التيارات الإسلامية ترك المجال للفاعلين السياسيين في تحقيق الانتقال الديمقراطي، مراعاةً للضرورة السياسية العامة، ولإكراهات الظروف الراهنة في تجربة التحول الديمقراطي في البلاد العربية، وحقائق السياق والمرحلة.[70]

وترتيباً على ذلك يرى بعضهم مشروعية الاكتفاء بالنص على المرجعية الإسلامية في عموميتها دون التقيد بالمدونة القانونية التفصيلية، عملاً بقواعد الفكر المقاصدي بن عطية تحقيق سيادة الأمة التي لها الأولوية على أسلمة مختلف مجالات الحياة طوعاً وكرهاً، ومراعاة الأسبقية الشرعية على الشريعة، وأولوية إقامة حكومة الحرية قبل تطبيق الحدود الشرعية، ومن ثم فإن اتخاذ قضية الشرعية السياسية كأولوية مدخل مقاصدي مهم معيّنٌ لدى الحركات الإسلامية، ذلك أن الشرعية وإرادة الأمة هما الضمانة إلى تطبيق الشريعة، وقد فهم بعض الفقه المعاصر أهمية الشرعية، فقالوا بتقديم إقرار الحريات خاصة السياسية منها على تطبيق الشريعة؛[71] لأن في غيبة الحرية لا يمكن للتفكير الإسلامي أن يستقيم، ولا يمكن للاجتهاد أن يتقدم؛ وهو ما يستوجب ضرورة إعادة ترتيب الأولويات المقاصدية في الإصلاح السياسي والتشريعي.[72]

ومن ثم، فإن قدرة الإسلاميين على إدارة الشأن العام والاندماج الإيجابي في محيط عالمي، يجب أن يكون واقعياً ومتدرجاً في أسلمة المعرفة القانونية، لا سيما في ظل غموض مضمون مدنية الدولة في الإسلام وطبيعة السلطة فيها؛ الغموض الذي أفرز إشكالية المواءمة بين سيادة الشريعة وسيادة الأمة، ففي حال افتراض اختيار الشعب لغير الشريعة في بلد إسلامي، فهل يعدّ هذا الخيار -حتماً- سيداً للأمة تُمكّن من تنفيذه، أو أنها ستخرج عن إسلاميتها بتحكيمها قوانين لم يقرها الله تعالى؟[73] وبتعبير آخر يتساءل عبد الله المالكي صاحب الكتاب الذي أثار ضجة علمية وإعلامية والموسوم بـ سيادة

---

[70] و... ...، مقاصد الشريعة من منظور فلسفة القانون: الفقه ونظرية الحق الطبيعي، مرجع سابق.

[71] ...يدي، أحمد. إقرار الحريات مقدم على تطبيق الشريعة، تعليق على موقع الجزيرة نت، حول حلقة الشريعة والحياة ٢٠/١٢/٢٠١٤م.

[72] انظر تفصيل قضية الحرية أولاً وآخراً في العمل الإسلامي عند:

- هويدي، فهمي. القرآن والسلطان، القاهرة: دار الشروق، ط٥، ٢٠٠٣م، ص٢٠-٢٦.

[73] القحطاني، مسفر بن علي. سيادة الأمة في سياق النظر المقاصدي، انظر

- http://www.sauress.com/alhayat/363758

لأمة قبل تطبيق الشريعة"[٧٤] عن كيفية نقل مبدأ إلزامية الشريعة من المستوى الشخصي إلى المستوى العام بالمفهوم القانوني؟ فقد اقترح الكاتب نظرية سيادة الأمة بوصفها وسيلة لفرض الشريعة، لأن الإلزام والإجبار فرع عن السلطة التي هي فرع عن السيادة، ولم يطبق النبي عليه الصلاة والسلام مبدأ الإلزام في الشريعة إلا حين تقلّد السلطة في المدينة عبر قبول شعبي واختيار رضائي من أهلها له في بيعة العقبة الأولى والثانية ووثيقة المدينة، فسيادة الأمة مقدّمة ضرورية شرعية لأجل تطبيق الشريعة.

ولا شك في وجود حل لهذه الإشكالية من خلال توظيف واستثمار المعيارية المقاصدية في الجمع بين مبدأ سيادة الأمة وسيادة الشريعة، بتقدير جعل المرجعية العليا في الإلزام والتشريع للمشرع الحكيم، وإعطاء المرجعية في التنزيل والتطبيق للأمة بمجموعها، ووفقاً لظروفها وإكراهات واقعها، وهو الخيار الذي يزكّيه علماء المقاصد المعاصرين في ظل تعذّر تنفيذ الأحكام الشرعية، وعدم وجود سبيل آخر في انتظار استكمال حلقات الإصلاح والتغيير. وعلى الرغم من ذلك ما زالت التيارات السياسية العلمانية متوجسة خيفة من مشروع الإسلامي، متهمة الطرف الإسلامي بالسعي إلى إقامة "نظام أوتوقراطي" بالطريقة المتدرجة.

ومن ثم، فليس من الصحيح أن المنظومة الإسلامية هي كلها مدونة سلوكية وضعية جزئية مفروضة، بل هي أيضاً منظومة قيم عليا، ترسم مقاصد واتجاهات للممارسة والفعل، وتضع ضوابط ومحددات للسلوك الفردي والجماعي، وتراعي الواقع والمتوقع.

خاتمة:

على الرغم من التطور القانوني في مجال فلسفة القانون واستثماره في التطبيق والتنزيل القضائي من خلال نظرية تحصيل المصالح والمنافع في الفكر القانوني الغربي، إلا أن عدم

[٧٤] نظر دراسة عبد الله المالكي "سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة" وما أثارته من ردود وأحدثته من نقاش حول قضية دور الإرادة العامة في تطبيق الشريعة، ولعلها أسبق وهي دراسة جريئة في طرحها وبعد بمثابة ثورة في الفكر الإسلامي المعاصر، في مجال أولوية تقديم مبدأ إقرار الحريات والديمقراطية في المجتمعات المسلمة على مبدأ سلطة مظاهر الحياة السياسية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية؛ إذ نادى صاحبه بتغيير شعار "الإسلام هو الحل" وإحلال شعار "سيادة الأمة هي الحل"، ذلك أن سيادة الأمة مقدمة ضرورية لضمان محاولات تطبيق الشريعة؛ فهي درجة في سُلّم توفير الإمكانات ووسائل الاستطاعة التي تضمن تأثير تطبيق الشريعة ورسوخه

وضوح الغاية الأساسية للتشريع الوضعي، أفقده مصداقيته في معالجة عدد من القضايا الاجتماعية، مثل تردده في تحريم الخمر والزنا والربا. فلو كانت مقاصده واضحة ومحددة لكان التشريع منسجماً مع مقاصده؛ ولأمكن حل التعارض بين النصوص وفقاً لقاعدة: "دوران القواعد القانونية مع مقاصدها وجوداً وعدماً مثل دوران الأحكام الشرعية مع عللها وجوداً وعدماً"، ولذلك كان لا بدّ على أهل الذكر من رجال القانون من الكشف عن قصد المُشرِّع الحقيقي، ومراعاته في الفهم والتطبيق من خلال استثمار القيم المصلحية لدى فلاسفة القانون.

وبذلك فقد كشفت الدراسة عن الدور الذي يجب أن تتبوَّأه نظرية مقاصد القانون في حفظ المصلحة الملائمة لمقصود الشرع من الخلق في راهنها، وفيما ستؤول إليه نتائجها، بحيث تكون إرادة الشارع ومقصوده موجهين للنصوص القانونية عند تطبيقها في مواجهتها للواقع القانوني بقصد تغييره وإصلاحه، فلا تتوقف مهامه عند الوصف والتفسير، بل تمتد إلى وظيفة التقويم والتغيير، وإسعاف القاضي في تعرّف أفضل الحلول وأقربها إلى العدالة. فالحاجة إلى تأسيس علم مقاصد القانون أساسية طلباً لمقاصد كلية قطعية يقْطَع بها الخلاف، فحيثما أسفر وجه الحق والعدل والمصلحة فثم مقصد القانون.

وتوصي الدراسة في خاتمتها بدعوة الباحثين المقاصديين إلى الانتقال بالبحوث المقارنة بين الشريعة والقانون من مجرد المقارنة بقصد المقابلة، لإظهار التميّز والتأكيد على سمو الشريعة ومقاصدها في تحصيل المصالح الإنسانية، إلى مرحلة المقارنة بقصد المقاربة المقاصدية المثمرة، التي تتماشى مع رسالة إسلامية المعرفة في فهم الإسلام، التي من خلالها يتم تجاوز أزمة الفكر التي أصابت العقل المسلم، وضيّعت بوصلته، فصار لا يفرق بين ما هو أصيل وما هو دخيل. فأسلمة المعرفة القانونية تمثل نقطة الانعطاف في إعادة بعث الجانب التشريعي من الشريعة، عن طريق تفعيل أدوات الفكر المقاصدي، واستثمارها في تحديد فلسفة التشريع الوضعي من خلال بحوث رصينة تنطلق من الدور الجوهري للمقاصد في فهم النصوص ومراعاة سياقها ومآلاتها عند التنزيل، لا سيما أثناء التقعيد القانوني لأحكام الشريعات في ظل الهاجس الإصلاحي والهمّ النهضوي الذي يمر به الفقه الإسلامي المعاصر، ويعد التقنين الطريق الوحيد لتطبيق الفقه الإسلامي، وإخراجه من حيّز النظريات والتجريدات إلى حيّز العمليات والتطبيقات.

نحو قراءة موضوعية لكتابات غير المسلمين عن التمويل الإسلامي في ضوء الأزمة المالية العالمية: وِلِمْ بويتر أُنموذجاً

أحمد مهدي بلوافي*

المخلص

تهدف هذه الورقة إلى عرض وتحليل أُنموذج من كتابات غير المسلمين عن التمويل الإسلامي في أعقاب أزمة القروض الرهن العقاري الأمريكية، وما تبعها من أزمة عالمية، وذلك من أجل رسم معالمَ منهجية في تناول الموضوع تسهم في تزويد الباحثين في حقل الاقتصاد والتمويل الإسلامي بأدوات تساعد على توخي الموضوعية، والدقة، والأمانة في النقل والتناول، والبعد عن الطرح الأيديولوجي، أو العاطفي الذي يستند إلى قناعات ومواقف مسبقة لا يسندها الدليل العلمي، ولا الواقع العملي.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد الإسلامي، التمويل الإسلامي، الأزمة المالية العالمية، المصرفية الإسلامية، وِلِمْ بويتر

Towards an Objective Reading of the of Non-Muslims Writings About Islamic Finance in the Wake of the Global Financial Crisis: Willem Buiter as an example

Abstract

This paper aims to present and analyze an example from the writings of non-Muslim scholars about Islamic finance in the wake of the American mortgage crisis, and the subsequent International financial crisis, in order to identify some methodological milestones in understanding the issue, and to provide researchers in the field of Islamic economics and finance with instruments that would help to exercise objectivity, accuracy, and honesty in handling the writings on the subject, and to avoid ideological or emotional readings based on preconception ideas and position void of scientific or practical evidence

Key words: Islamic Economics, Islamic finance, international financial crisis, Islamic banking, Willem Buiter

---

* دكتوراه في الاقتصاد، أستاذ الاقتصاد والتمويل الإسلامي المشارك، معهد الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز–جدة. البريد الإلكتروني: ambelouafi@kau.edu.sa

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٣/٦/١٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١/١٥م

قدمت مسودة أولية هذه الدراسة في حوار الأربعاء العلمي بمعهد الاقتصاد الإسلامي بتاريخ ٩ محرم ١٤٣٢هـ (١٥/١٢/٢٠١٠م). أتوجه بالشكر الخالص للأساتذة والزملاء الذين حضروا اللقاء، فقد أفدت كثيراً من ملحوظاتهم ومناقشاتهم. شكر خاص وتقدير بالغ للأخ العزيز الدكتور أحمد إبراهيم منصور، الأستاذ السابق بكلية الاقتصاد - جامعة الموصل، وأستاذ الاقتصاد بجامعة نوروز بإقليم كوردستان بالعراق، على القراءة الفاحصة للمسودة التي أرسلت إليه وعلى الملحوظات القيمة التي تفضل بها. ومع تسجيل ذلك يبقى الكاتب وحده مسؤولا عما ورد في البحث من آراء واستنتاجات.

مقدمة:

عرف النظام المالي الرأسمالي على مدى عقود طويلة ولايزال عدداً من الأزمات والاضطرابات المالية خلّفت وراءها كثيراً من الآثار والمتاعب المادية والمعنوية. وقد كانت أزمة قروض الرهن العقاري بأمريكا (٢٠٠٧-٢٠٠٨م)، أو ما بات يعرف بالأزمة المالية العالمية من أشد تلك الهزات التي تعرض لها النظام عقب أزمة الكساد الكبير في أواخر عشرينيات وبداية ثلاثينيات القرن الماضي. وهو الأمر الذي جعل النقاش ينتقل من الحديث عن سياسات العلاج، وسبل الاحتواء لتلك المحنات إلى تناول مسألة الأسس والمنطلقات التي يقوم عليها النظام: أهي منطلقات مُولِّدة بطبيعتها للخلل والاضطراب؟ وهل يمكن تعديل مسارها وإصلاح أمرها من خلال "ذات الأدوات"، و"ذات النظريات" والمدارس الفكرية التي رافقت تطور النظام، فنظّرت لوجوده وبررت بعض "كبواته" و"عثراته"؟ أم أن الأمر يستدعي أن يتعدى ذلك إلى ضرورة النظر في مبادئ وأطر خارج "صندوق" التحليل والفكر التقليدي.

في خضم هذا الجدال المحتدم، وذاك النقاش العميق، نال التمويل الإسلامي والمبادئ التي يقوم عليها قدرٌ لا بأس به من الاهتمام، ليس من جانب المسلمين فحسب، بل ومن قبل غيرهم، وذلك بغرض الوقوف على ما يمكن أن يقدمه هذا الحقل وتصنيفاته من نظرات ونماذج يمكن أن تسهم بشكل فاعل في تحديد مواطن الخلل، واقتراح سُبل لعلاج هذه الكوارث المتلاحقة التي يبدو أنها مرشحة للتفاقم في قابل الأيام والأعوام.

ترصد هذه المقالة، وتحلل أنموذجاً من كتابات غير المسلمين، ومن شخصية أكاديمية ذات باع علمي وخبرة عملية في المجال النقدي والمالي؛ وذلك من خلال مقالين مهمين تناولا أمرين أساسين يتعلقان بضبط المجازفات والمراهنات (Speculations) التي طغت على أسواق المال، وبمسألة إعادة الفاعلية للسياسة النقدية التي تفقد فاعليتها عند بلوغ معدلات الفائدة الاسمية الرسمية حدوداً صفرية أو معدلات قريبة منها.

هناك أقوال مصفقة حول "هرولة" و"انبهار"، و"تهافت"، و"تصويغ لتشريعات وقوانين"[1] من قبل "الغرب" نحو التمويل الإسلامي. ومن أجل إثبات ذلك لا نجد إلا ما كتب في صحيفة مقربة من الفاتيكان، أو الصحيفة الفرنسية، أو الكاتبة الإيطالية لوريتا نابوليوني (Loretta Napoleoni)-[2] في كتابها الموسوم بـ"اقتصاد ابن آوى"، وبناء على ما كتبه -في الغالب- واحد من بني جلدتنا، ثم تناقله جميع من أتى بعده دون تمحيص ولا وقوف حول مدى قيمة ما كُتب علمياً وعملياً؟ وماذا يفيدنا في عملية الانتشار التي يشهدها التمويل الإسلامي؟

بناءً على ما سبق، فإن الدراسة تحاول تلمس حقيقة هذا الموضوع من خلال الإجابة عن التساؤلات الآتية:

- هل يشهد الغرب فعلاً حمّى "التهافت"، و"الانبهار"، تجاه التمويل الإسلامي في ضوء تطورات أحداث الأزمة المالية العالمية وما تلاها من اضطرابات على مستوى دول الاتحاد الأوروبي؟ وما مظاهر ذلك؟

معرفة بطريقة ممنهجة لاختصاص التمويل الإسلامي في مثل هذه البيئات يمكن النظر في التجربة البريطانية؛ لأنها الأقدم والأكثر تقدماً وتطوراً من غيرها. يراجع في ذلك:

- بلوافي، أحمد، وساسي، عبد القادر. "التمويل الإسلامي في بريطانيا: الفرص والتحديات"، **مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي**، السعودية: مطابع جامعة الملك عبد العزيز، ٢٠١١م، ص٣١-٣٧.

[2] وهي أكاديمية لها حضور إعلامي جيد، وهي متخصصة في القضايا الاقتصادية والمالية. كنت أتمنى من الذين استشهدوا بأقوالها -وهم كثيرون- أن يربطوا ذلك بتخصصها، ومجال اهتمامها، وماذا قالت عن التمويل الإسلامي؟ وفي أي سياق؟ لأني وجدت من خلال المواد الإعلامية التي اطلعت عليها أنها تدخل الحديث عن التمويل الإسلامي من مسألة مهمة وهي باب التقلبات، والتحرر المفرط من الضوابط والقيود في عمليات الأموال، والتحرر المنتشر، والمستمر بسرعة مفرطة في الاستهلاك (consumerism)، وهذه الظواهر -حسب تقديرها- على صلة كبيرة بتسارع حركة الأموال بين اقتصاديات الدول، مما يؤثر في عدم الاستقرار الاقتصادي والمالي في مثل هذه الظروف. فوجدت في التمويل الإسلامي بالنظر لجملة من مبادئه، والضوابط التي تكبح جماح هذه السلوكيات، وهو ما دعاها إلى الإشادة به. ومن جهة أخرى فإنها مهتمة، بل ومعجبة بأفكار "ماو تسي تونغ"، والنموذج الصيني الرأسمالي الناجح، ولها كتاب في هذا الإطار يتناول نجاح التجربة الصينية في المجال الاقتصادي صدر عام ٢٠١١م تحمل عنوان "اقتصاد ماو: ماذا يستطيع الاشتراكيون الصينيون بناء نموذج اقتصادي رأسمالي أفضل منا؟" يمكن مشاهدة أحد لقاءاتها، وبعض معلومات عن سيرتها الذاتية على الروابط الآتية:

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=dgW6o9eOBvI

- http://lorettanapoleoni.net

- وهل اهتمامه راجع إلى توصله إلى قناعة "نجاح" تجربة التمويل الإسلامي، و"جدارة" أداء مؤسساته على نظيرتها التقليدية؟

- ما صيغة الأقوال التي قيلت ومن قالها؟ وفي أي سياق؟ وأين نشرها؟

هل تلك الأقوال على نسق واحد وتحمل القيمة نفسها، والوزن نفسه، مما يسمح لنا بالحديث عن "الغرب" بصيغة العموم؟

تهدف المقالة من خلال هذا الرصد والتحليل إلى استخلاص بعض المعالم لإرساء قواعد منهجية موضوعية لقراءة أقوال وكتابات غير المسلمين عن التمويل الإسلامي. ومن أجل تحقيق ذلك فإنها قامت باستعراض دقيق لنموذج من هذه الكتابات، ومن أكاديمي متخصص في قضايا على صلة كبيرة بموضوع الأزمات، كما سيمر معنا لاحقاً، وتعتمد منهج الاستقراء التحليلي، لتحقيق الهدف وإبراز أهمية الموضوع العلمية وفائدته العملية.

أولاً: الدراسات السابقة

في حدود ما وقفت عليه من كتابات وأبحاث، لا توجد دراسة علمية حاولت إرساء قواعد منهجية في كيفية تناول ما يصدر عن غير المسلمين من دراسات وأقوال عن الاقتصاد والتمويل الإسلامي -سواء قبل الأزمة أو بعدها-، مع تقديم نموذج ومثال يوضح أبعاد تلك المنهجية وأهميتها. وفيما يلي عرضٌ لأهم ما له صلة بموضوع البحث:

١. مقالتان علميتان عن كتابات غير المسلمين عن الاقتصاد الإسلامي قدمتا في المؤتمر العالمي السابع للاقتصاد الإسلامي الذي عقد عام ١٤٢٩هـ (٢٠٠٨م) بجامعة الملك عبد العزيز بجدة، الأولى لعبد الرزاق بلعباس،[3] التي رصدت الكتابات الصادرة في فرنسا عن الاقتصاد الإسلامي منذ عام ١٩٧٦م وحتى عام ٢٠٠٨م، والثانية لأحمد بلوafi،[4] التي رصدت الكتابات الصادرة في بريطانيا خلال الفترة ذاتها. وهكذا يتضح

[3] بلعباس، عبد الرزاق. "كتابات غير المسلمين عن الاقتصاد الإسلامي ١٩٧٦-٢٠٠٨ -فرنسا نموذجاً-"، المؤتمر العالمي السابع للاقتصاد الإسلامي، السعودية: جامعة الملك عبد العزيز، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص٦٠٩-٦٣٣.

[4] بلوافي، أحمد. "كتابات غير المسلمين عن الاقتصاد الإسلامي ١٩٧٦-٢٠٠٨ -بريطانيا نموذجاً-"، المؤتمر العالمي السابع للاقتصاد الإسلامي، السعودية: جامعة الملك عبد العزيز، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص٥٧٩-٦٠٧.

لصدق الرمي، والمكي بن سورقين، وللموضوع الذي تعرضنا له. أولاً وهو الكتابات عن الاقتصاد الإسلامي بشكل عام، وليس التمويل الإسلامي، وفي ظل ظرف خاص كظرف الأزمة المالية العالمية. ومن جهة أخرى لم تتعرض الورقتان لمسألة منهجية وهي: كيفية التعامل مع مثل هذا الإنتاج المعرفي الذي تتشابك فيه عوامل متعددة الأبعاد كما سنبين لاحقاً.

٢. دراسات وأقوال متنوعة صدرت في أعقاب الأزمة، حاولت تتبع ما قيل، ومن الأمثلة على تلك الكتابات ما يلي:

أ. بعض المواقع المتخصصة في الاقتصاد والتمويل الإسلامي: مثال ذلك الموقع العلمي للاقتصاد الإسلامي الذي خصص قسماً لتتبع هذه الأقوال.[5] وهو أمر جيد من حيث المبدأ، لو أنه أُعد بطريقة أكثر حرفية وعلمية؛ إذ تُؤخذ الأقوال فيه والكتابات من مصادرها، واعتماداً على ترجمات دقيقة لها، وليس وسائل إعلام سيارة. وقد يكون عذر القائمين ضعف الإمكانات، وقلة ذات اليد، غير أن كلمة "موضوعية" التي حواها عنوان القسم لها مستلزماتها وتبعاتها.

ب. إصدارات متخصصة في قضايا الاقتصاد والتمويل الإسلامي: وقد خصصت هذه الإصدارات جوانب متعلقة بالأزمة بشكل مستقل أو خصصت حيزاً أوسع لها؛ من ذلك على سبيل المثال العدد الخاص من تقرير الراصد،[6] وبعض أعداد مجلة المصرفية الإسلامية، ومجلة الاقتصاد الإسلامي التي يصدرها مصرف دبي الإسلامي. ومما ورد في بعض ما كتب في تلك الإصدارات:

---

[5] حمل القسم عنوان "أقوال وتصريحات علماء الغرب الموضوعية عن الاقتصاد الإسلامي" ومن المواد التي حواها "البنوك الإسلامية هي الحل ولكن..." نقلاً عن صحيفة الخبر الجزائرية الصادرة بتاريخ ١٣/١/٢٠١٠م، وفيها حديث عن "دفاع صاحب جائزة نوبل للاقتصاد الأمريكي جوزيف ستيجلتز عن النظام المصرفي الإسلامي، معتبراً أن هذا النظام خطوة للأمام لتفادي أزمات في المستقبل..."، وفقرة أخرى بعنوان "الصندوق النقد الدولي يمدح نظام البنوك الإسلامية" نقلاً عن راديو دجلة، بتاريخ ٦/٩/٢٠١٠. انظر:

http://www.isegs.com/forum/forumdisplay.php?f=42

تاريخ الزيارة ١٥ رجب ١٤٣٤هـ (٢٥ مايو ٢٠١٣م). وقد حاولت العثور على هذا المقطع، ولكن "المديح" لم يقع بين يدي من إصدارات ستيجلتز، وللصندوق فلم أظفر بشيء.

[6] مركز الرصد والتواصل الإسلامي، الأزمة المالية العالمية: تحاليل ومعالجات... رؤية إسلامية، تحرير المجلس العام للبنوك والمؤسسات الإسلامية، ص٣٣٤-٣٣٦.

- "... وقد ازدادت حمى التهافت على التمويل الإسلامي بعد الأزمة المالية العالمية تحت ستار أن نظرية التمويل الإسلامي تجعل من المصارف بعيدة عن المخاطر التي تسبب الأزمات.. ." ويضيف الكاتب: "فلماذا يتهافت الغرب على التمويل الإسلامي؟.. ولماذا يصر الرئيس ساركوزي –على سبيل المثال لا الحصر– ويكافح من أجل استحداث تشريعات للتمويل الإسلامي."[7]

- "... ولولا نجاح البنوك الإسلامية في امتحان الأزمة المالية العالمية لما كان هذا الاهتمام العالمي بها وتطويع التشريعات من أجلها، وبحث العالم عن حلول ومخارج لمشكلاته..."[8]

- "تنافس كبير تشهده الساحة المصرفية... بين كل من بريطانيا، وفرنسا حول صناعة المصرفية الإسلامية... خبراء الاقتصاد انقسموا في تحليلهم هذه الظاهرة إلى فريقين؛ الأول يؤكد أن هذه الدول اقتنعت بجدوى المعاملات المالية الإسلامية المستمدة من أحكام... الشريعة الإسلامية –وإن لم تعلن هذه الحقيقة صراحة،[9] وأن هذه الحقيقة اتضحت بعد الأزمة المالية الأخيرة..." ويمضي الكاتب مسترسلاً: "... ولكل فريق دوافعه فيما ذهب إليه من تحليل هذا التحول في السياسات الاقتصادية العالمية، والهرولة تجاه المصرفية الإسلامية..."[10]

---

[7] الزيدات، ناصر. "ماذا يريد الغرب من التمويل الإسلامي؟"، **مجلة المصرفية الإسلامية**، السعودية، عدد١٩، ٢٠٠٩م، ص٣٠.

[8] زرمان، يوسف عبد الله. "الأزمة المالية العالمية هل تنجح البنوك الإسلامية؟"، **مجلة المصرفية الإسلامية**، السعودية، عدد١٦، ٢٠٠٩م، ص٣٥.

[9] يستغرب من تتبع تطور التمويل الإسلامي في هذه الدول ومن خلال الوثائق الرسمية مثل هذه الإضافات، خاصة أن بريطانيا توقفت عن إصدار الصكوك السيادية في ظل تطور فصول الأزمة لقناعتها أن هذه الأدوات لا تحقق –في ذلك الوقت– الفائدة الاقتصادية المرجوة

"The government has concluded that issuing sovereign *sukuk* would not offer value for money at present time..." See

HM Treasury. *The Developments of Islamic Finance in the United Kingdom: the Government's Perspective*, December 2008, London, UK, p. 11.

[10] المعلوي، عبد الوهاب. "المصرفية الإسلامية في الغرب.. من يقود السباق؟"، **مجلة الاقتصاد الإسلامي**، دبي: بنك دبي الإسلامي، عدد٣٤٨، ص٢١.

ت. أوراق علمية مقدمة لمؤتمرات وندوات خصصت لمناقشة الأزمة المالية من منظور الاقتصاد الإسلامي؛ إذ اكتفت بعض الأوراق بإدراج المقالات الصحفية برمتها؛ كمقالة صحيفة المقربة من الفاتيكان، أو تلك الصادرة من الجمعة الفرنسية، وهناك أوراق تناولت الموضوع بشكل مباشر، مثل ورقة أبو شعلة المقدمة في مؤتمر عمّان (الأردن) عن الأزمة المالية.[11] ومما ذكره المؤلف في ثنايا الحديث عن أهمية الدراسة: "... ولو أن منظراً اقتصادياً إسلامياً قام وأعلن على الملأ شهادته على أن النظام الاقتصادي الإسلامي هو المخلّص المنشود لكانت شهادته مجروحة. لكن أن تأتي هذه الشهادة من داخل هذه النظم المتهالكة... نرى أن هذه النظرة تشهد بعض التحول في النظر للمصرفية الإسلامية على أنها قد تكون الحلّ لما آلت إليه أحوال العالم المالية."[12]

إن ما سبق رصده يؤكد أن البحث –في حدود ما اطلع عليه الباحث– يتفرد عن غيره بتقديم محاولة لإرساء معالم منهجية لكيفية التعامل مع كتابات غير المسلمين، كما أنه يقدم أنموذجاً ومثالاً لم يأت على تناوله وتحليله غيره.

ثانياً: تنوع كتابات غير المسلمين وتعدد مشارب المتناولين

من المعلوم –بداهة– أن الغرب طوائف وطرائق من حيث الكتابات والكتّاب؛ فهناك الكتابات الصحفية، وهناك الكتابات الصادرة من بعض المتصفين في مؤسسات مالية، أو من مسؤولين تنفيذيين كمحافظي المصارف المركزية، أو من أكاديميين وطلاب، أو من مؤسسات مالية واقتصادية عالمية؛ كمنتدى دافوس الاقتصادي،[13] ومجلس الاستقرار المالي،[14] وغيرهم، ومن ثم يمكن الخلوص إلى أنها متنوعة من حيث صيغة المتناولين، وطريقة التناول، مما يفضي بالضرورة إلى أنها لا تحمل الوزن نفسه والقيمة العلمية نفسها التي يمكن الاعتماد عليها لتحديد الموقف العام "للغرب" تجاه القضية.

[11] أبو شعلة، محمد علي. الأزمة المالية العالمية وأثرها في التوجهات الغربية نحو المصرفية الإسلامية، ورقة مقدمة لمؤتمر "الأزمة الاقتصادية العالمية المعاصرة من منظور إسلامي"، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة العلوم الإسلامية العالمية، ٢٠١٠م، ص١.

[12] المرجع السابق.

[13] World Economic Form

[14] Financial Stability Board (FSB)

وفيما يلي محاولة تصنيفية قد تسهل عملية وضع الكتابة التي سنستشهد بها أو نحيله في إطارها المناسب:

جدول (١): تصنيف الكتابات حسب الفئات المختلفة للمتناولين

الفئة	أمثلة على ذلك
سياسيون، ومسؤولون تنفيذيون من جهات الإشراف	الرئيس الفرنسي، رئيس الاحتياط الفدرالي (البنك المركزي) الأمريكي، محافظ بنك إنجلترا، وزيرة الاقتصاد الفرنسية السابقة كريستين لا جارد (Christine Lagarde)، وزير مالية لكسمبورغ، لوك فريدن (Luc Frieden)
باحثون وأكاديميون (بما فيهم طلاب الدراسات العليا)، ومؤسسات بحثية وأكاديمية	لوريتا نابوليوني (Loretta Napoleoni)، ويلم بويتر (Willem Buiter)، رودني ولسن (Rodney Wilson)، فولكر نيينهاوس (Vaulker Nienhaus)، أوليفيي باستري (Olivier Pastre)، ليندا إيجل (Linda Eagle)، إيزابيل شابولير، دومينيك دو كورسال، جونبيف كوس بروكي، لورون فيل
تطبيقيون مصرفيون وماليون	توبي بيرش (Toby Birch)، ريتشارد توماس (Richard Thomas)، ستيلا كوكس (Stella Cox)
صحفيون ومؤسسات صحفية	بوفيس تاسال رئيس تحرير مجلة "شالنج (Challenges) الفرنسية، البي بي سي، الإكونوميست، الفايننشيل تايمز، الوول ستريت جورنال.
رجال دين ومؤسسات دينية أو إعلامية تابعة لها	روان وليمز (Rowan Williams) (الرئيس السابق للكنيسة الأنجليكانية)، البابا، مجلة "إي أوسيرفاتوري روما نو" القريبة من بابا روما، مجلة "فيتي إي بينسيرو" الكاثوليكية
مؤسسات مالية واقتصادية عالمية	صندوق النقد الدولي، البنك العالمي للإنشاء والتعمير، بنك التسويات الدولية، المنتدى الاقتصادي العالمي، مجلس الاستقرار المالي (Financial Services Board).

الفئة	أمثلة على ذلك
وكالات تصنيف	موديز (Moody's)، ستاندارد آند بورز (Standard & Poors)، فلتشرز (Flechers)
شركات استشارات مالية وقانونية	KPMG, Simmons & Simmons, Euromeny, Allen & Overy LLP of New York.

المصدر: المؤلف، بناءً على تصور يسهل عملية الإفادة من الكتابات في الإطار الذي كتبت فيه

ولتأكيد على ما سبق فقد أدرجت في الملحق عينة من مواد متنوعة رصدتها في خضم سنوات الأزمة والسنوات التي أعقبت حدوثها بقليل؛ أي الفترة ما بين ٢٠٠٧ و ٢٠١٠م عن التمويل والمصرفية الإسلامية.

يلاحظ من الجدول أعلاه ومن العينة المرصودة في الملحق مدى التنوع من قبل الشخصيات والجهات المتناولة. أبحق لنا بعد هذا أن نتحدث بصيغة العموم "الغرب". إنه من الأهمية بمكان ونحن نرصد هذه الظاهرة أن نسأل: من قال؟ وماذا قال؟ وفي أي سياق أو مؤسسة قال ذلك؟ حتى نضع ما قيل أو كتب في إطاره الموضوعي، لنستشهد به في المكان المناسب. أما هذه الإطلاقات فإنها لا تفيد في الجانب العلمي من حيث القوة والرصانة، ولا العملي من حيث الإفادة الجادة مما قد تحتويه الدراسة أو الكلمة من جوانب تنبه على مواطن خلل أو تدفع لتعزيز أمر إيجابي تحت نظر المتناول أو المتحدث، بل قد تمثل تلك الإطلاقات نقطة ضعف تؤخذ علينا من حيث عدم القراءة الفاحصة، ومن ثم اتخاذ الموقف المناسب، ومن حيث المصداقية ونظرة الآخرين لنا إذا ما طلعوا على نماذج من هذه الكتابات.[15]

[15] لقد كان تخوفي في محله، فبعد أن كتبت مسودة هذه الورقة اطلعت على مراجعة من قبل الأستاذ رودني ويلسن (Rodney Wilson) لكتاب صدر عام ٢٠٠٩م عن التمويل الإسلامي من تأليف هانس فيسر (Hans Visser)، وفي أثناء مراجعته امتدح ويلسن موضوعية الكاتب التي قال بشأنها إنه تفادى النظر حول التمويل الإسلامي أكثر من بعض الكتابات العاطفية وغير النقدية التي يكتبها أهل الدعاية والترويج للتمويل الإسلامي" وكما نعلم، فإن ويلسن من أكثر الشخصيات الأكاديمية الغربية كتابة واحتكاكاً بالتمويل الإسلامي، وأهل التخصص والصناعة فيه منذ ثمانينيات القرن الماضي

ثالثاً: معالم منهجية للقراءة الموضوعية لكتابات غير المسلمين عن التمويل الإسلامي

إن تطور العلوم وتقدمها -خاصة في بداية نشأتها- مرتبط بشكل رئيس باتباع المنهج العلمي المنضبط الذي يتوخى الدقة والموضوعية في الطرح بعيداً عن العواطف، ولغة "العواطف" و"الإثارة" خاصة في مثل هذا الموضوع الذي يخضع تناوله والاهتمام به لعوامل متعددة ومتشابكة؛ ثقافية، وتاريخية، ومصلحية، وسياسية. واستناداً لهذه القاعدة وبناءً على التجربة والمعايشة لهذا الموضوع من مُعِدّ هذا البحث يمكن الخلوص لخطوات ثمانية بوصفها معالم رئيسة تفيد في القراءة الموضوعية الفاحصة، لما يكتبه غير المسلمين عن التمويل الإسلامي، خاصة في ظل مشهد مثير كمشهد الأزمة المالية العالمية:

١. لا بدّ من العودة إلى المصادر الأصلية والنافعة التي كتب بها الكاتب أو أعدّ بها التقرير، أما الاعتماد على نقل الآخرين، أو ترجمته دون تمحيص من صحف، أو وكالات أخبار لا يمكن البناء عليه. فقد تبين على سبيل المثال أن الحديث عن كلام (ستيغليتز) عن التمويل الإسلامي لا أصل له في حدود ما اطلعت عليه من أعمال هذا الرجل. كما أظهر التحري أن القول بتبني الغرب -وخاصة بريطانيا- لمبادئ التمويل الإسلامي وآلياته ضمن تشريعاتها أمر غير مُسلّم به. فقد أشرنا إلى مسألة توقف الحكومة البريطانية عن إصدار صكوك سيادية عام ٢٠٠٧م، كما أشرنا في بحث آخر[1] إلى أن إدراج التمويل الإسلامي في هذا البلد تم عبر قوانين المالية (Finance Acts)، والضرائب (Taxation)، وليس عبر تغيير لقانون المصارف (Banking Acts)، أو قوانين الإشراف المالي (Financial Supervision Acts). وإذا لم يكن أمر العودة للمصدر

His [Visser] impartial and objective approach may appeal more than that of Islamic finance protagonists who are more emotive, but all too often uncritical and unquestioning. See:

- Wilson, Rodney. *Islamic Finance: Principles and Practices*, Oxford Journal of Islamic Studies, UK: Oxford University Press, 2010, p. 143.

[1] بوقي، وشاشي. التمويل الإسلامي في بريطانيا: الفرص والتحديات، مرجع سابق، ص٤٨-٤٩.

ممكناً، فلا بدّ من الاعتماد على ترجمة دقيقة، وموثوقة تنقل المعاني والمصطلحات بلغة متخصصة بعيداً عن الأسلوب الإنشائي.

٢. الابتعاد عن الأسلوب الإنشائي والعاطفي الذي يمكن أن يحقق بعض الرضا في المنظور القريب، لكنه يهدم أساس البناء المعرفي الصحيح الذي يمثل الركيزة الأساسية في العمل على تكوين أجيال تخدم الاقتصاد والتمويل الإسلامي، وتمضي به قدماً صوب آفاق جديدة؛ أجيال مشبعة بالمنهج العلمي، والشغف المعرفي القائم على أُسس تراكمية متينة تدفع بالحقل دوماً إلى الأمام، لتلافي التخبط الذي قد يقفز من غير أُسس، ليعود القهقرى بعد ردح من الزمن.

٣. تحديد نوعية الكتابة ومشرب الكاتب الفكري وموقعه العلمي والمهني، فالكتابة الصحفية غير الأكاديمية. وتقرير مؤسسة تصنيف غير التقرير الصادر عن جهة إشرافية، والنشر في صحيفة مالية أو اقتصادية متخصصة غير النشر في صحيفة سيّارة تخاطب الجمهور غير المتخصص، وكتابة الاقتصادي أو المحلل المتخصص والمتعمق في المجال النقدي، والمالي، والمصرفي غير كتابة من ليس كذلك.

٤. تحديد الهدف والسياق الذي قيل أو كتب فيه الرأي أو الموقف؛ فالمناسبات واللقاءات الرسمية غير ورش العمل والمؤتمرات والندوات العلمية، والتصريحات العابرة تختلف في صيغتها عن الدراسات المعمقة؛ فلكل مقام مقال، ولكل مناسبة أو حدث ما يناسبه من تصريح أو كلمة.

٥. التحلي بالموضوعية والابتعاد عن الانتقائية بنقل ما يوافق ما نريد سماعه أو "إسماعه"، بما يحقق لنا شيئاً من "نشوة" الاعتراف بالحقل. في حين أن إغفال أو عدم تناول الأشياء المرضية وإن كانت تخالف قناعتنا يعد مثلبة لا يخدم الحقل؛ أي حقل التمويل الإسلامي، ولا يكسبنا المصداقية والاحترام العلمي الذي يمثل مكسباً كبيراً في استعداد المخالف للانتباه لما نكتب أو نقول. كما وقد يحرمنا من الإفادة من نقدٍ أو رأيٍ صائب يبنه على خلل علمي أو عملي؛ ولنا في أمير المؤمنين عمر الفاروق ﷺ الأسوة في ما أُثر عنه من مقولة تكتب بماء الذهب: "رحم الله امرأً أهدى إليّ عيوبي". فالتنبيه

على موضوع أو موضوع للتحليل في الجانب العلمي أو العملي لمسيرة التمويل الإسلامي أن لا يتعامل معه بتوجس أو خيفة وسوء ظن؛ فليس كل ناقد غربي أو غيره من صنف مَنْ يريد رمي الإسلام والمسلمين بكل نقيصة، فهناك من ينتقد بموضوعية وتوازن. مما قد يدفعنا إلى التعلم من ذلك.

٦. لا بدّ من قراءة النص قراءة متأنية وعميقة تربط الأفكار بعضها ببعض في ثنايا المقال أو التقرير، وإن أمكن ربط ذلك بالإنتاج العلمي للكاتب ومجال تخصصه واهتماماته -كما فعلنا في النموذج الذي عرضناه- حتى يمكن فهم موقفه ووضعه في إطاره الصحيح كما هو، لا في إطاره التأويلي الذي نتخيل منه أن يكون.

٧. أهمية الإلمام بالطرق الكمية والقياسية التي اعتمدت عليها بعض الكتابات -مثل الدراسات المتعلقة بفحص الاستقرار المالي وكفاءة المؤسسات التمويلية الإسلامية- حتى يمكن الاستيعاب الدقيق للمسائل المطروحة للإفادة منها في فتح آفاق بحثية، إما أن تعضد النتائج المتوصل إليها أو أن تنقضها من حيث ضعف منهجيتها وفرضياتها، أو عدم كفاية وتماسك البيانات التي استندت إليها، وهنا لا بدّ من التأكيد على أهمية مثل هذه الدراسات، لإبراز بعض الجوانب الجيدة في التجربة -إن وجدت- أو تناول المبادئ وعرضها بطريقة يسهل على الذي اعتاد مثل هذه الطرق استيعابها.

رابعاً: وِلِمْ بويتر (Willem Buiter) أنموذجاً عن كتابات غير المسلمين عن التمويل الإسلامي

بناءً على ما سبق ذكره من خطوات في الفقرة السابقة سنعرض في هذا الحيز أنموذجاً، ونقدم مثالاً لتلك الكتابات. ومن الأسئلة التي تحاول الفقرة الإجابة عنها: من هو ولم بويتر؟ وماذا كتب؟ وفي أي سياق؟ وعلى أي مستوى؟ وما قيمة المنتج المعرفي الذي أبان عنه؟ وما الجديد فيما قدّم من عرض وتحليل؟

ولم بويتر اقتصادي أمريكي بريطاني ولد في هولندا في مدينة جرافينهاغ (Gravenhage) في ٢٦ سبتمبر ١٩٤٩م. وفي حدود ما اطلعت عليه من سيرة الرجل

لم أقف على ما يفيد أنه كان مهتماً بالتمويل الإسلامي قبل الأزمة، كما لم أعثر من خلال كتاباته العلمية على أي إلماح له في ذلك، وربما يرجع الأمر لاهتمامه من خلال احتكاكه ببعض الفعاليات المتعلقة بالتمويل الإسلامي، وأقصد هنا الورشة السنوية التي تعقد بالتعاون بين جامعة هارفارد ممثلة في برنامج التمويل الإسلامي (IFP)، وكلية لندن للاقتصاد (LSE)، التي عقدت إحداها عام ٢٠٠٩م في غاية فبراير[٩] وحضرها بويتر، وقدم فيها الكلمة الرئيسة عن الأزمة، وفي أثناء النقاش الذي كان يديره فرانك فوجل (Frank Vogel)،[١٠] أستاذ القانون السابق بكلية القانون بجامعة هارفرد، والمهتم بالشريعة الإسلامية وشأن الأموال فيها. فقد ذكر فوجل أنه اطّلع على مبادئ التمويل الإسلامي المتعلقة بالتحريم مثل الربا فاستوعبها، إلا أنه لم يستطع فهم وإدراك حكمة "تحريم الإسلام لبيع ما ليس عندك"، فجاءت الأزمة الحالية فاستوعب هذا المبدأ أيما استيعاب. هذا هو العامل الوحيد الذي وقفتُ عليه، والذي يمكن أن أقول به قد يكون الأمر الذي حرك في بويتر الاهتمام بالتمويل الإسلامي. ومما يعضد هذا الأمر أن المقالة الأولى والمتعلقة "ببيع ما لا تملك"، نشرت في ١٦ مارس ٢٠٠٩م؛ أي بعد حوالي أسبوعين من تاريخ انعقاد الورشة.

---

[٩] لقد حضرت اللقاء، وطرحت سؤالاً على بويتر بعد انتهاء كلمته أن يدلنا على أي نموذج للرأسمالية لم يشهد اضطراباً، لأنه ركز في خطبته على النسخة الأنجلوساكسونية في أمريكا وبريطانيا، التي اعتنقت الفكر الليبرالي في أشد صوره تطرفاً"، وهذا يذكرني بما كان يردد في أزمة دول جنوب شرق آسيا في نهاية تسعينات القرن الماضي من أن مشكلة تكمن في "النسخة الآسيوية للرأسمالية (The Asian Version of Capitalism)، وليس في النظام بمختلف صوره وتطبيقاته مثل هذا الطرح -حسب تقديري- أقل ما يمكن أن يقال بحقه إنه تبسيط مخل؛ لأنه ينطوي على تبرئة" للأسس الفكرية والعلمية التي يقوم عليها النظام ليحصر الخلل ويوجهه في دائرة التطبيق والممارسة والإجراءات فحسب.

[١٠] تقاعد منذ عام ٢٠٠٧م عن عمله في جامعة هارفارد وهو يعمل بوصفه عالماً مستقلاً ومستشاراً في القانون الإسلامي منذ ذلك الحين. يجيد اللغة العربية من خلال إقامته (لإتمام بعض المشاريع البحثية المتعلقة بالنظم القانونية لبعض الدول كالمملكة العربية السعودية أو مصر. فقد أقام في الرياض من فبراير ١٩٨٣ إلى يونيو ١٩٨٦م من أجل إتمام أطروحة الماجستير التي كانت تتعلق بنظام القضاء الإسلامي للمملكة العربية السعودية، وهو مقيم فيها لأن المشرع أعطى الاستشارات القانونية وربما الشرعية، وأقام في القاهرة في الفترة من أكتوبر ١٩٨١م إلى نوفمبر ١٩٨٢م، حيث كان يتدرب على النطق بالعربية مع إتمام بحث عن المشروع المصري لصياغة القانون الإسلامي في شكل موحد، ومن أهم مؤلفاته "القانون الإسلامي والتمويل: الدين، والخطر، والعائد (Islamic law and finance: religion, risk, and return)، الصادر عام ١٩٩٨م بالاشتراك مع سامويل هيز (Samuel L. Hayes): انظر: موقعه الشخصي

- http //frankevogel net/home.html

ومن جهة أخرى قد يكون أمر الشغف والفضول العلمي على مستوى الاقتصاد الكلي، والأثر الذي تعرض له هذا الفرع من الانتقاد في ضوء الأزمة قد أدى به إلى الاهتمام بمعارف خارج منظومة الاقتصاد التقليدي، ومما قد يعضد هذا بعض كتاباته النقدية للطرح السائد على مستوى الاقتصاد الكلي والسياسات النقدية والمالية التي تستخدم بوصفها أدوات لاحتواء مخلفات الأزمات والحد من آثارها.[9]

وهناك المصلحة والطموح بطبيعة الحال، إلا أنه ليس لدي أدلة تعضد هذا العامل لتفسير اهتمام بويتر بالتمويل الإسلامي. كل ما في الأمر هو لفت الأنظار لأهمية معرفة وتحليل الأسباب التي دفعت هؤلاء إلى الاهتمام بالتمويل الإسلامي من خلال ذكر جميع الاحتمالات الممكنة لدواعي هذا الاهتمام؛ لأن ذلك سيساعد في التخطيط لاستثمار هذا "المتاح" المعرفي بما يخدم تطور التمويل الإسلامي وانتشاره بطريقة منهجية وموضوعية مدروسة، قد نتمكن فيها من محاورة ومخاطبة كل فئة بما يناسب ميولها واهتماماتها العلمية، وتفضيلاتها العملية.

وأياً ما كان العامل الذي دفع بويتر للكتابة، فإن ما دوّنه من أفكار في المقالات القصيرة التي كتبها جاء بشكل مركز، وفي نقاط محددة على صلة وطيدة بمسببات الأزمة وطرق علاجها.

نال بويتر درجة البكالوريوس من جامعة كمبردج البريطانية، كلية إيمانويل (Emmanuel College) في الاقتصاد بتقدير ممتاز عام ١٩٧١م، وحصل على

---

[9] من الأمور التي ربما أثرت فيه ترفعه من نماذج الاقتصاد الكلي السائدة، وخاصة حين أصبح عضواً في لجنة السياسة النقدية التي مارسها من خلال عمله في بنك إنجلترا بوصفه عضواً في لجنة السياسة النقدية (Monetary Committee commission). ففي ٣ مارس ٢٠٠٩م نشر مقالاً في صحيفة الفايننشال تايمز جاء تحت عنوان (The unfortunate uselessness of most state of the art academic monetary economics) تحدث فيه عن نظريات الكلاسيك، والكينزيين الجدد الذين بنوا تحليلاتهم فيما يتعلق بالأسواق على كفاءتها وعلى فرضية التوقعات الرشيدة للمتعاملين فيها، وأهملوا الاضطرابات التي عرفتها وتعرفها الأسواق إلى الحد الذي لم يكتفوا فيه "بعدم الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بمشاكل السيولة والإعسار التي تتعرض لها الأسواق"، بل إنهم "لم يسمحوا بطرح الأسئلة حول تلك المسائل."

"Both the New Classical and New Keynesian complete markets macroeconomic theories not only did not allow questions about insolvency and illiquidity to be answered. They did not allow such questions to be asked."

ماجستير المسار البحثي (M Phil.) في الاقتصاد بالتركيز على الاقتصاد الدولي، والتنمية الاقتصادية، من الجامعة جامعة ييل (Yale University) عام ١٩٧٣م، وماجستير آخر للمسار الدراسي على التدريس (Taught) (M.A.) في الاقتصاد عام ١٩٧٢م. وحصل على الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة ييل (Yale University) بتقدير ممتاز عام ١٩٧٥م، وكان عنوان الأطروحة "التوازن المؤقت والتوازن على المدى الطويل."[20] وتشكلت اللجنة الممتحنة من كل من: جيمس توبين (James Tobin) (١٩١٨-٢٠٠٢م)،[21] وجاري سميث (Gary Smith)، وكاتسو هيتو أيوي (Katsuhito Iwai)، وقد طبعت الرسالة عام ١٩٧٩م في نيويورك.

عمل أستاذاً في الاقتصاد، والاقتصاد السياسي، والاقتصاد الكلي العالمي، والاقتصاد العالمي، والنقود والبنوك في عديد من الجامعات والمؤسسات الأكاديمية المرموقة آخرها كلية لندن للاقتصاد (LSE). كما كان عضواً ضمن لجنة السياسة النقدية (Monetary Policy Committee) في بنك إنجلترا (المصرف المركزي البريطاني) من عام ١٩٩٧ إلى عام ٢٠٠٠م. وعمل مستشاراً أو اقتصادياً، أو مستشاراً خاصاً لعدد من المؤسسات المالية العالمية أو الإقليمية: صندوق النقد الدولي، والبنك العالمي (غانا، وبوليفيا)، والبنك الأوروبي لإعادة الإعمار والتنمية، والبنك المركزي لبيرو، وبنك التنمية الآسيوي. ويعمل حالياً كبيراً اقتصادياً (Chief Economist) في سيتي غروب (Citigroup) بلندن منذ يناير عام ٢٠١٠م.

ونشر ستة كتب آخرها صدر عام ١٩٩٨م عن الدروس المستفادة من أزمة الصرف الأوروبي عامي ١٩٩٢-١٩٩٣م. ونشر ما يزيد عن سبعين (٧٠) مقالة في مجلات علمية محكمة، وأكثر من خمسة وستين (٦٥) مقالاً في مؤتمرات ودوريات مصرفية أو مالية

---

[20] *"Temporary Equlibrium and Long Run Equlibrium".*

[21] اقتصادي أمريكي حاز على جائزة نوبل في الاقتصاد عام ١٩٨١م؛ يعد من أبرز الاقتصاديين العالميين في الفترة التي عاش فيها. كانت له إسهامات أكاديمية في مجالات: الاستثمار، والسياسات النقدية والمالية، والأسواق المالية. لمزيد من التفصيلات حول إسهامات توبين انظر

Buiter, Willem, H. *James Tobin: an Appreciation of his Contribution to Economics.* NBER Working Paper Series, 2003, Cambridge, USA.

متخصصة بعضها صادر من مصارف مركزية. وكثير من هذا الإنتاج يتعلق بالاستقرار والأزمات المالية، والسياسات النقدية والمالية.

أما كتاباته عن التمويل الإسلامي، فقد كتب مقالين نُشرا في صحيفة الفايننشيل تايمز البريطانية في المدونة الخاصة[22] التي بدأ يكتب فيها بانتظام بدعوة من الصحيفة منذ عام ٢٠٠٧م، ومقالاً ثالثاً عن أزمة ديون دبي ولم يكن الحديث عن التمويل الإسلامي أو مبادئه، لكن تعرض للصكوك فيها.[23]

المقال الأول: هل يمكن أن تبيع ما لا تملك؟[24]

وهو مبدأ مستقى من القاعدة الشرعية "لا تبع ما ليس عندك" المستنبطة من حديث حكيم بن حزام حين قال: قلت يا رسول الله يأتيني الرجل يسألني البيع ليس عندي ما أبيعه منه، ثم أبيعه من السوق فقال له الرسول ﷺ: "لا تبع ما ليس عندك."[25] وقد فسر الفقهاء -كما نقل الضرير-[26] ذلك "بما ليس مملوكاً للبائع؛ فمنعوا أن يبيع المرء ما لا يملكه وقت العقد بالأصالة عن نفسه، على أن يمضي إلى السوق فيشتريه ويسلمه للمشتري."[27] هذا المسلك والتصرف -أي بيع ما ليس عندك- منتشر على نطاق واسع في عمليات أسواق المال من خلال الأدوات العارية أو المكشوفة (Naked Instruments) كما سيتضح معنا لاحقاً.

---

[22] FT blog Willem Buiter's Maverecon

[23] انظر: الموقع الشخصي لبويتر على الرابط التالي وتاريخ الزيارة ٠٥ يناير ٢٠١٤م.

- www.willembuiter.com

[24] Buiter, Willem. H. *Should you be able to sell what you do not own?*, the Financial Times, March, 16th, 2009.

[25] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام**، ضبط مصطفى البغا، دمشق: دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م، ج٢، حديث رقم٢٠٢٨، ص٧٥١. وانظره في

الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عنده، الحديث (١٢٥٠)

[26] الضرير، الصديق محمد الأمين. **الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي**، السعودية: دلة البركة، سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلامي: الكتاب الثالث، ط٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص٣٣٧

[27] لمزيد من التفصيل حول مسائل متعلقة بالموضوع مثل العلة في المنع، والاستثناءات، انظر

- المرجع السابق، ص٣٣٧-٣٤٠

نعود للمقال فنقول: إن أول ما يلفت الانتباه هو المصدر الذي نشر فيه الكاتب مقاله؛ ألا وهو صحيفة متخصصة[٢٨] لها صيتها، وتاريخها، بل وتأثيرها في القرار المالي والسياسي. وفيما يتعلق بمضمونه فقد تعرض للمسائل الآتية:

١. الخطر القابل للتأمين[٢٩] (Insurable Risk) بوصفه مخرجاً لإبعاد صناعة التأمين عن القمار؛ إذ ليس كل خطر قابلاً للتأمين وإنما ذلك الذي يمكن التنبؤ بمقداره وأن يحقق بعض الشروط كما هو معروف في صناعة التأمين،[٣٠] والذي يُبعد هذه الصناعة عن القمار، الذي بدأ الذين بدأوا تقديمها من أنه من الأهمية بمكان التفرقة بين الأمرين من أجل تعزيز الثقة والاحترام في الصناعة –كما يقرر بويتر–.

وعلى الرغم من التصورات التي عرفتها صناعة التأمين، وتنوع حقيقة مختلف أنواعها وتطبيقاتها إلا أنها عبارة عن "التزام طرف [شركة تأمين] لآخر [المستأمن] بتعويض نقدي يدفعه له أو لمن يُعيِّنُه، عند تحقق حادث احتمالي مبين في العقد، مقابل ما يدفعه له هذا الآخر من مبلغ نقدي في قسط أو نحوه."[٣١] والحادث أو الخطر كما يتضح من التعريف احتمالي، مما يعني أن التعويض قد يحصل للمستأمن، وقد لا يحصل، كما أن التعويض قد

---

[٢٨] أُسست هذه الصحيفة في ٩ يناير عام ١٨٨٨م، وهي موجهة لرجال المال والأعمال في حي المال في لندن، بل وفي العالم من خلال طبعاتها في عواصم مالية مختلفة. وهي صحيفة ليبرالية من حيث النشأة والتكوين؛ أي إنها تدعو إلى الحرية في المجال الاقتصادي من خلال الدور الكبير للقطاع الخاص والأسواق.

[٢٩] التعريف الاقتصادي له كما أورده بويتر على أنه "الوضعية التي يكون فيها مستوى الخطر كبيراً أو مفتوحاً، لكن يمكن تقليله من خلال عقد التأمين":

"An insurable interest is what economists would call an open position that is reduced in size by the insurance contract."

[٣٠] يمكن تعريفه من جهة صناعة التأمين على أنه "الخطر الذي يحقق الشروط حتى يتسنى التأمين ضده"؛ أي الذي يحقق الفائدة الكبرى للمؤمِّن. وتتمثل هذه الشروط في:

١. أن يكون المؤمِّن قادراً على تحديد القسط الذي يسمح له بتغطية الخسارة والتكاليف مع المطلوب من المستأمن في حال الخسارة، أي معادلة النفقات الأخرى، بمعنى أن الخطر يجب ألا يكون كارثياً أو مرتفعاً بحيث لا يستطيع أي مؤمِّن التعويض عنه في حال وقوع الخسارة.

٢. يجب أن تكون الخسارة محددة.

٣. أن تكون طبيعة الخسارة عشوائية، بما لا يسمح للمستأمن الإقدام على فعل الاختيار العكسي أو السلبي (adverse selection) ووضع المؤمِّن في المخاطر الأخلاقية. انظر:

en.wikipedia.org/wiki/Insurable_risk ; business.yourdictionary.com/insurable-risk

[٣١] ابن ثنيان، سليمان بن إبراهيم. التأمين وأحكامه، لبنان، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص٤٠.

يفوق -في بعض الحالات- الأقساط المدفوعة؛ وهذا ما يجعل تطبيقات التأمين التجاري تشوبها حرمة الوقوع في الربا والغرر معاً؛ إذن على الرغم من هذا فإن شبهة ارتباط ممارسات صناعة التأمين بالقمار لا تزال تثار بين الفينة والأخرى كما ظهر لي من بعض الكتابات ومن أكاديميين متخصصين. ومن الأمثلة على ذلك ما وقعتُ عليه من كتابة أستاذين أحدهما أمريكي وهو جون لونج (John D. Long)،[32] من جامعة إنديانا بأمريكا، والآخر كندي إريك ههنر (Eric Hehner) من جامعة تورنتو.[33]

يقول الأمريكي في التقديم لبحث بول سوادنر عن "التمييز بين القمار والتأمين": "هل التأمين والقمار يحملان المعنى نفسه؟ أم أنهما متغايران؟ وهل هناك تداخل بينهما؟ .. إن هذه الأسئلة وما هو مشابه لها تؤرق -من غير شك- أساتذة التأمين والمحاضرة جميعهم. إن الأجوبة التي نقدم في بعض الأحيان تقنع طلابنا أكثر مما هي مقنعة لنا.

أما الأستاذ الكندي فقد نشر مقالاً في ١٨ أغسطس ٢٠٠٩م عن "التأمين والقمار"، وحاول فيه من خلال الأمثلة والبراهين الرياضية الخلوص إلى أنه لا فرق بينهما، ويختم مقاله مخاطباً القارئ قائلاً: "في النهاية إنك أنت من يقرر لنفسه بناءً على الحسابات الرياضية (Arithmetic)، والعامل النفسي لشخصيتك أن تقامر أو تشتري تأميناً. ونقطتي الأساسية تتمثل في أن شراء بوليصة تأمين هو شكل من أشكال القمار." إنني لا أريد بهذا الاقتباس أن أصل إلى أن رأيهما صواب بقدر ما أنبه إلى أن في الأمر جدلاً على مستوى الأدبيات الاقتصادية التقليدية، والقضية ليست محسومة بشكل "مُجْمَعٍ" عليه، ومن ثم لا ينبغي "التنقيص" أو "التندّر" من شأن رأي بعض الفقهاء الذين يربطون التأمين بالقمار، كما أن مسائل التأمين -سواء أكان تجارياً أو تعاونياً إسلامياً- متشابكة ومعقدة وخاصة في التطبيق العملي. وقد أظهرت أزمة الرهن الأمريكية، وأزمة الديون السيادية في أوروبا صلة التأمين القوية بالتشجيع على الرهان والمقامرة، حتى إن بعض الدول بدأت تدرس

[32] أشرف هذا الأستاذ على تحرير عدد من المجلات العلمية المتخصصة في التأمين، من مجلة التأمين (The Journal of Insurance)، ومجلة الخطر والتأمين (The Journal of Risk and Insurance).

[33] Swadener, Paul. *Gambling and Insurance Distinguished*, The Journal of Risk and Insurance, 1964, p. 463. and Hehner, Eric. "Insurance and Gambling", Canada: University of Toronto, 18-08-2009.

الخطر للأدوات المالية التي تسمح بالمخاطرة والرهان على أوضاع دول؛ كاليونان وليس على مستوى الأفراد والمؤسسات فحسب. إننا فعلاً أمام "رأسمالية الكازينو"،[34] وليس رأسمالية "التنمية"، و"النمو" الذي يخدم الأفراد والمجتمعات، وليس الفئة التي تجيد الإفادة من الأدوات المالية المعقدة في ظل "غياب"، إن لم يكن تواطؤاً من قبل الجهات الإشرافية التي تبنّت فلسفة مفرطة في الإعراض عن الضوابط والقيود (Deregulation)، مما أسهم بشكل كبير في عدم الاستقرار والاعتدال في نشاط المؤسسات والأسواق.

٢ـ المشتقات "العارية، أو المكشوفة" ("Naked" Derivatives)،[35] هذا النوع من الأدوات ينطوي على ممارسة للبيع والمتاجرة في الأصل المالي، قروض الرهن العقاري الممنوحة للأفراد أو السندات الحكومية مثلاً—الذي تبنى عليه المشتقة غير مملوك للمتعامل بها وقت إجراء العملية، وذلك لأنه يراهن على الخطر- كخطر عدم السداد أو الإفلاس المرتبط بالأداة، مما يتسبب في انخفاض سعر ذلك الأصل الذي يخطط المخاطرون (Speculators) لشرائه في المستقبل. وقد استخدمت هذه الأدوات في المخاطرات والرهان بشكل كبير، وخاصة أدوات مبادلة الإعسار الائتماني[36] ودورها في الأزمة؛ إذ إنها فتحت المجال لبعض الأفراد والمؤسسات للرهان من خلالها على قيمة الأصل الذي تمثله، ولم يكن لهؤلاء الأفراد ولا المؤسسات أية علاقة بالأصل الذي تستند إليه المشتقة. فأصبح الوضع في هذه الحالة رهاناً ومتاجرة محضة بالمخاطر، وليس له علاقة بالتحوّط

[34] هذه ترجمة لعنوان كتاب صدر من مطابع جامعة أكسفورد مؤلفه هانس فيرنر سين (Hans-Werner Sinn) عام ٢٠١٠م، وأعيد طباعته عام ٢٠١٢م:

- Sinn, Hans-Werner. *Casino Capitalism: How the Financial Crisis Came about and What Needs to be Done Now?*, UK: Oxford University Press.

[35] من المصطلحات التي شاع استخدامها في أزمة الرهن العقاري، ولم أقف على تعريف محدد وواضح لها، لكن يمكن القول بأنها تلك المشتقات التي تتعامل بها الأطراف بغرض الرهان (Betting) فحسب، وليس بوصفها وسيلة للتحوّط لغير المالكين للأصول المالية التي اشتقت منها هذه الأدوات في حال عجز المدين عن الوفاء بالدين، ويمكن السؤال: أين يكمن الفرق بين مقابل قسط التأمين المدفوع؛ وهذا ما يفهم من الشرح الذي قدمه بويتر في مقالة له. وقد عرّفها السويلم تعريفاً ممثلاً؛ إذ يقول: "المشتقات (الكمبيالة توصف بأنها عارية) أي إنها رهانات بحتة لا يملك أي من الطرفين فيها علاقة بالقرض المؤمن عليه." انظر:

السويلم، سامي. **الأزمات المالية في ضوء الاقتصاد الإسلامي**، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص ٤٨.

[36] Credit Default Swaps (CDS)

منها وتقليلها الذي صممت المشتقات من أجله. ويبدو أن طبيعة المشتقات بشكل عام قابلة للتحول لأدوات قمار ورهانات تخلق مزيداً من المخاطر بدل تقليلها. وليس الأمر خاصاً بهذا النوع الذي انكشف أمره في الأزمة الأخيرة، وفي اضطرابات ديون بعض الدول كاليونان، وأيرلندا وغيرهما. وهذا ما جعل بويتر يدعو إلى فتح نقاش حول حظر هذا النوع من الممارسات، أو ضبط الممارسة بمفهوم الخطر القابل للتأمين حتى لا تكون هذه العمليات مولّدة لمخاطر من غير منافع اقتصادية تترتب على ذلك.

٣. إن مبدأ "لا تبع ما ليس عندك" الإسلامي يظهر أنه أكثر عمقاً مما هو معروف في الثقافة اليهودية-النصرانية، وفي أدبيات التمويل التقليدي -كما يقرر بويتر-. وذلك لأنه ليس مرتبطاً بالآثار والمخاطر على المستوى الجزئي (micro-endogenous risk) فحسب، بل يتعداه إلى المستوى الكلي (macro-endogenous risk)؛ إذ إن الحديث عن كفاءة الأسواق وقدرتها على تصحيح نفسها بنفسها دونما تدخل تشريعي أو تنفيذي، لم يعمل في الاضطرابات السابقة ولا في هذه الأزمة كذلك. فوجود تقنين مبني على هذا المبدأ من شأنه أن يحد من شيوع الممارسات السلبية على مستوى الأسواق، مما يؤثر على أداء عملها.

٤. من الأمور التي تعرّض لها بويتر في مقالته انتقاد ابتعاد الممارسة العملية للمؤسسات التمويلية الإسلامية عن المبادئ التي تقوم عليها من خلال توليد منتجات مالية عبر آلية "التوافق مع أحكام الشريعة (*Shari'ah* compliant process)" التي تتطلب وجود "علماء شرعيين"؛ في شكل هيئات أو أفراد يوافقون على جوازها. هذه الآلية أدت إلى تساهل بعض أولئك العلماء -وفي خضم الأزمة المالية العالمية- في عملية بيع الديون مقابل "المكافآت المالية التي يتقاضونها"، من خلال أدوات شبيهة بتلك التي ساهمت في تفاقم الأزمة -كما يقول بويتر- ألا وهي المشتقات المستنسخة بطريقة مخفية (disguised clones) التي سهلت عملية المتاجرة في الديون على نطاق واسع. وعلى الرغم من التحفظات التي أبداها بويتر -على بعض الممارسات في صناعة التمويل الإسلامي- فإنه يأمل أن تمثل الأزمة فرصة لهذه الصناعة للمراجعة، ثم العودة إلى المبادئ

الأساسية التي تقوم عليها لأنها لم تبتعد كثيراً عن تلك المبادئ كما حصل للتمويل التقليدي.

٥. دعوة إلى تحريم المتاجرة في المشتقات "العارية أو المكشوفة": ختم بويتر مقاله بتوجيه الرسالة التالية: "إنه على أقل تقدير يجب فتح نقاش جاد حول ما إذا كان ينبغي جعل المتاجرة في المشتقات "العارية" حرام في كل مكان". وقد قامت عدد من الدول الكبرى مثل أمريكا، وألمانيا، وبريطانيا حظر هذا النوع من المعاملات لفترات مؤقتة، لاحتواء آثار تفاقم الأزمات، لكنها واجهت انتقادات من مؤسسات مالية عالمية نافذة كصندوق النقد الدولي الذي لم ير جراءه جدوى كبيرة في هذا الحظر.[37]

المقال الثاني: مبادئ التمويل الإسلامي لإعادة الفاعلية للسياسة [النقدية][38]

مرة أخرى نجد أن بويتر يركز على المبادئ ولم يشر للتطبيقات إلا من قبيل التحفظ عليها، وهذا ما يفعله كثيرون ما عند الحديث عن دور التمويل الإسلامي في الأزمة، إذ يركز على المبادئ، وليس على التطبيق القائم، وذلك للإشكالات التي تشوب الكثير من الممارسات العملية على أرض الواقع.[39] ومن جهة أخرى هناك من التطبيقيين الغربيين[40]

---

[37] للاطلاع على رأي هؤلاء الخبراء انظر:

- International Monetary Fund. *IMF Staff Comments on EU Commission Consultation on Short Selling*. USA: Washington DC, August 5, 2010.

[38] Buiter, Willem. H. *Islamic Finance Principles to Restore Policy Effectiveness*, FT, July 22, 2009.

[39] يجب الاعتراف بأن المؤسسات المالية الإسلامية لم تتعرض للهزات والاضطرابات نفسها مثلما حصل للمصارف التقليدية في بداية الأزمة، أي عندما كان أثرها متركزا في القطاع المالي. ولكن بعد انتقال الأثر للقطاع الحقيقي تأثرت بعض المؤسسات المالية الإسلامية بذلك، وهذا أمر طبيعي في تقديري؛ إذ نجد أن مؤسسات صناعية مثل جنرال موتورز تأثرت بتداعيات الأزمة، وهذا ما قد يعضد أمر أهمية الأسس التي تقوم عليها صناعة التمويل الإسلامي حتى ولو كان الأمر صورياً، ومن ذلك ربط التمويل بالنشاط الحقيقي (Asset Backed principle).

[40] مثل ذلك ريتشارد توماس (Richard Thomas)، المدير التنفيذي لمصرف جيتهاوس للاستثمار (Gate House Bank) وهو مصرف حصل على ترخيص من هيئة الإشراف المالي (FSA) البريطانية مزاولة العمل المصرفي وفق أحكام الشريعة الإسلامية- في لندن.

Y Sing, Lian and Richter, Frederik. *'Islamic finance may return to roots'*, Reuters, Monday, 15/02/2010.

الذين يعملون في قطاع التمويل الإسلامي يحذّرون من عملية التقليد ومحاكاة المنتجات التقليدية؛ إذ يمكن أن تؤدي إلى النتيجة نفسها التي أفرزتها المنتجات التقليدية المركبة والمعقدة. ومما ورد في المقال من أفكار:

١. فقدان السياسة النقدية فعاليتها عند الحدود الصِّفْرية أو القريبة منها لمعدلات الفائدة الرسمية، أي التي يحددها المصرف المركزي كما حصل في تسعينيات القرن الماضي بالنسبة لليابان، وكما حصل في أزمة قروض الرهن العقاري الأمريكية حين خفضت معدلات الفوائد الرسمية لمستويات قياسية، إلا أنها لم تستطع تجنيب العالم التدهور الكبير الذي شهده من خلال مشكلة السيولة التي عرفتها المؤسسات المالية، مما انعكس على توقفها عن تقديم الائتمان اللازم للوحدات الاقتصادية لتقوم بالإنفاق، مما يساهم في عملية صعود الاقتصاديات التي تأثرت وانتعاشها؛ وذلك لأنه في مثل ظروف الأزمة التي تتسم بانعدام الثقة والخوف من فقدان أصل المبالغ الممنوحة تقوم المصارف بالاحتفاظ بالتسهيلات الائتمانية التي منحت لها "بالمجان" أو بمعدلات فوائد قريبة منه في أماكن آمنة مثل المصارف المركزية، وهو ما أطلق عليه هايمان مينسكي "مصيدة سيولة المؤسسات (Institutions Liquidity Trap)".

٢. تحويل المديونيات الخاصة[٤] والعامة إلى حقوق ملكية (equity) مبنية على عقود المشاركة. وقد توصل بوبتر إلى هذا المقترح على أساس أنه إذا كان جزء من المشكلة التي تظهر في الأزمات تتمثل في ضعيان الدَّيْن وضآلة رأس المال، فإنّ حلّ هذا الجزء يتمثل في تعديل هذا المسار الذي عجزت السياسات النقدية والمالية في تعديله، وذلك من خلال تحويل الديون إلى حقوق ملكية خاصة. ويذكر المؤلف أنه سبق وأن طرح هذه الفكرة في مناسبات مختلفة. وقد وضّح الكاتب كيف يمكن تطبيق ذلك على مستوى ديون الأفراد من خلال المشاركة المتناقصة، ومن خلال إصدار أسهم أو تحويل الديون إلى أسهم بالنسبة للمصارف والحكومات. ويحلل الكاتب أن هذه الطريقة ستكون أكفأ، وربما أكثر عدلاً؛ لأنه -على سبيل المثال- في ظل الترتيبات القائمة التي تعمد إلى

[٤] أشار المؤلف إلى نوعين من هذه الديون التي لها صلة بالأزمة وهما: ديون المصارف (Banks debts)، وديون الرهن العقاري (Mortgage debts)؛ أي القروض الممنوحة للأفراد لشراء العقارات مقابل رهنها من قبل المصارف

مصادرة المنزل[42] -في حال عجز المقترض عن السداد- يترتب عليها تكاليف باهظة تتراوح بين ٥٠ و٨٠ ألف دولار لكل منزل مصادر خلال الأزمة في الولايات المتحدة. كما أنها تساهم في التدني الكبير لأسعار المنازل؛ لأن العرض سيفوق الطلب. علاوة على أضرارها الاجتماعية مثل التشريد وغيره.

٣. أهمية المشاركة في المخاطر، والعوائد بطبيعة الحال، بين المقرض والمقترض[43] ليس في ظل الأزمات فحسب بل في جميع الأحوال؛ لأن الدَّين القائم على العائد المالي الثابت (الفائدة) يمكن أن يكون خياراً سيئاً في عالم يتسم بالمخاطر وعدم اليقين، وذلك لما يصاحبه من تكاليف باهظة لعدم السداد والتي تؤثر سلباً على تطور الاقتصاد ونموه.

٤. التحيز التشريعي والضريبي الذي يُمنح للتمويل القائم على الفائدة مقابل العوائد المحصلة من عقود المشاركة، ساهم في تشويه الوضع الذي عليه حال الاقتصاديات اليوم من الإفراط في المديونيات، بجعل كلفة التمويل "التشاركي" أكبر من نظيره المقدم على العائد الربوي الثابت والمحدد مسبقاً (الفائدة). ويتمثل هذا التحيز في جملة أمور منها:[44]

أ. إعطاء الحق للدائنين على أساس الفوائد (الربا) في عائد مالي مقطوع بغض النظر عن وضعية المقترض، مقابل ارتباط عائد التمويل القائم على المشاركة بأداء المشروع الممول.

ب. منح الأولوية للدائنين الذين قدموا قروضاً أو منحوا ائتماناً على أساس الفائدة باستيفاء جميع حقوقهم المالية من ممتلكات الشركة أو المشروع في حال تعرض الشركة أو المشروع للإفلاس، في حين أن المساهمين؛ أي حملة الأسهم يحصلون على ما تبقى من ممتلكات بعد تسديد جميع الديون.

[42] Foreclosure, or repossession.

[43] هذه ترجمة حرفية لما ورد في المصدر والصواب أن يقال مشاركة في العوائد والمخاطر بين الشريكين، أما المقرض والمقترض فهي اللغة المستخدمة في لغة المال الربوية

[44] لمزيد من التفصيل حول هذه المسائل ينظر إلى الدراستين الآتيتين:

De Mooij, Ruud A. *Tax Biases to Debt Finance: Assessing the Problem, Finding Solutions*, IMF Staff Discussion Note, May 3, 2011, SDN/11/11. Washington: IMF

Fatica, Serena, Hemmelgarn, Thomas and Nicodeme, Gaetan. *The Debt-Equity Tax Bias: Consequences and Solutions*. July 2012. Brussels: European Commission

ت. عند حساب أرباح الشركات تخصم الفوائد -مع أنها عائد- من إجمالي الأرباح من باقي المصروفات، في حين أن عائد حملة الأسهم (Dividends) لا يحسب إلا بعد خصم جميع المصاريف واقتطاع الضرائب. لقد ساهم هذا الوضع -مع عوامل أخرى ليس هنا محل التفصيل فيها- في تشويه (Distortion) وضعية النظم المالية القائمة بتفضيل أدوات الدَّين على أدوات المشاركة، كما وثقت ذلك عدد من الدراسات.[٤٥]

٥. في الخاتمة ذكر بويتر أن ما نحتاج إليه هو تطبيق مبادئ التمويل الإسلامي، لا سيما ذلك المرتبط بالمشاركة في الأرباح والخسائر (PLS) مقابل الابتعاد عن أدوات التمويل القائمة على "الربا"-الفائدة. ثم لا يفوت بويتر التأكيد على التذكير مرة أخرى من أنه يتحدث عن المبدأ، وليس التطبيقات التي تقدم على أساس "الأدوات المتوافقة مع الشريعة"، التي أُغرقت السوق منذ عقد قبل اندلاع الأزمة. وفي ثنايا هذا التأكيد يشير إلى دور الهيئات الشرعية في هذا المسار الذي سار عليه التمويل الإسلامي. ويختم حديثه بالإشارة إلى نوعية الابتكار المطلوب من صناعة التمويل الإسلامي، "إنه الابتكار المالي الذي يقدم البديل الحقيقي القائم على الربح والخسارة."

نخلص مما سبق إلى أن الذي سطَّر هذه المقالات شخصية أكاديمية لها تجربتها التطبيقية الواسعة ولها وزنها وقيمتها العلمية، لا سيما أن الذي كُتب يتعلق بصميم تخصصه واهتماماته على مستوى الاقتصاد العالمي، والأزمات المالية، والسياسات النقدية والمالية. كما أن الذي كتبه كان بأسلوب واضح وسلس، ولم يكن مجاملاً أو سطحياً في إبداء رأيه.

خامساً: ماذا يمكن أن نفيد مما كتبه بويتر؟

مبادئ التمويل الإسلامي تفتح آفاقاً تتجاوز حدود تريليونات الدولارات والأموال التي تحركت أو ضُخت من خلال السياسات النقدية والمالية، لتذهب إلى الأبعاد الفكرية والفلسفية التي يقوم عليها الاقتصاد وعلم المالية الذي يحكم سلوك النظام والمؤسسات

[٤٥] من أمثلتها المرجعان المذكوران في الهامش السابق.

المالية، وتصحيح الممارسات التي قامت على تلك الفلسفة والمبادئ؛ الأسواق ودورها، والنقود ووظيفتها، والوساطة المالية وطبيعتها، والسياسة النقدية والمالية وكيفية إدارتها، والحكومة ودورها، والقيم والأخلاق وأهميتها: هذه مجالات يجب أن تولى لها عناية كبرى لندخل في نقاشات حقيقية ليس في صياغة وإعادة تشكيل النظام المالي فحسب، بل في إعادة تشكيل الفرضيات والأسس التي تُنظِّر لهذا النظام، وما لم نقم بمحاولات جادة في هذا الموضوع، فستبقى أطروحاتنا ومساهماتنا ظرفية وهزيلة، وعلينا أن نعالج الموضوع في نقاط محددة ودقيقة ونبتعد عن لغة العموميات، ولغة "الوعظ"، و"الإرشاد"، التي لا تفيد في مثل هذا المقام.

ومن جهة أخرى فإن بويتر عندما تحدث عن عقود التمويل الإسلامي ومبادئه لم يذكرها عامة ولا مجردة، بل تحدث عنها بشكل دقيق، وتطبيقها بشكل محدد في النصوص التي تمثل المصادر الرئيسة لدوامة "الحلقة المفرغة" للفقاعات المالية بعد انفجارها.

وهكذا يتضح أن بويتر أسهم في مخاطبة صانع القرار وراسم السياسات -على مستوى أجهزة الإشراف في البنوك المركزية أو غيرها- باللغة التي يفهمها، وحدد له النصوص التي يمكن أن يستعمل فيها هذا الإجراء، وما هي المنافع التي يمكن أن يجنيها، أو الخسائر التي يمكن أن يتجنبها أو يقلل منها، كما هو حاصل في السياسات التي درج على اتخاذها في كل كارثة مالية تواجهه. وهذا عكس ما طرحه بعضنا؛ إذ تحدث عن المضاربة، أو المشاركة بوصفها حلاً بشكل عام، وليس مفصلاً أو دقيقاً من حيث الكيفية، والمستوى، والإطار.

خاتمة:

تناولت الدراسة -فيما سبق من فقرات- موضوع كتابات غير المسلمين عن التمويل الإسلامي في ضوء الأزمة المالية العالمية من خلال تقديم أنموذج ومثال على ذلك، وذلك بتحليل كتابات أحد الاقتصاديين المتخصصين في القضايا ذات الصلة الوثيقة بالأزمات المالية؛ مجازفات في أسواق المال، والسياسة النقدية، مع عرض مختصر ومركز لسيرة

العلمية والعلمية للكاتب. ورسمت الورقة بعض المعالم المنهجية في شكل خطوات محددة لكيفية التعامل الموضوعي مع هذا "المنتج المعرفي" حتى نفيد مما ورد فيه -أو ننتقده- بشكل واعٍ خدمة للتمويل الإسلامي في جانبيه النظري والتطبيقي. وأكّدت الباحث أهمية الالتزام بالمنهج العلمي الذي يتناول الأمور والحقائق -كما هي- ومن مصادرها من غير "تحوير"، أو "انتقاء"، ليتماشى مع ما نتعرض إليه وما نريد "سماعه"، أو "إسماعه" بناءً على موقف محدد مسبق؛ لأن الركون إلى الموقف "المسبق" المبني على قناعات "أيديولوجية"، أو "حماسة عاطفية" لن يفيد عملية انتشار التمويل الإسلامي؛ بل قد يضره ويعود به القهقرى؛ وذلك لأنه يفقده المصداقية، ويزعزع الثقة فيه وفي أتباعه والمتعاطفين معه. أمر آخر تؤكد عليه الدراسة يتمثل في أهمية استخلاص الدروس والعبر من هذه الكوارث المالية؛ ومن ذلك: الابتعاد عن التقليد ومحاكاة لمنتجات التمويل التقليدية بإسباغها بلبوس "شرعي" ظاهري، غير مستند أو مؤسس على مقاصد الشريعة المرتبطة بالنصوص الوحيين، وبالتراث الفقهي الغني من غير إعمال لتطورات ومتطلبات العصر.

ومن الأمور التي أبان عنها التحليل أهمية التبسيط في تركيب العقود، "وتوليد" منتجات وخدمات مالية "مبتكرة" تفي بمتطلبات المجتمع المتعددة والمختلفة؛ وذلك لأن التعقيد -كما مر معنا- من خلال المشتقات المالية أدى إلى زيادة المخاطر بدل تقليلها، وكلّف المجتمعات شيئاً كثيراً، مما جعل نفع تلك الأدوات يعود على فئات ومؤسسات محدودة، وليس على أفراد المجتمع؛ بل إن المجتمع دفع الثمن من أجل إيقاف النزيف "الهدر" لهذه الاضطرابات من خلال الضخ الكبير للأموال العامة؛ أموال دافعي الضرائب، ومن خلال التقديم "المجاني أو شبه المجاني" للأموال لتلك المؤسسات التي تسببت في هذه الكوارث، وذلك بسبب كبر حجمها (Too big to fail) مما خوف إلى الجميع، وسقوطها ربما يؤدي إلى سقوط النظام المالي وربما الاقتصاد برمته.

بالإضافة إلى ما سبق تؤكد الدراسة على أهمية رصد وتحليل ما يكتبه غير المسلمين عن التمويل والاقتصاد الإسلامي، لكن ينبغي الابتعاد عن اجترار الأشياء المسلمة التي

تكرر ذكرها دون قراءة واعية، وأقصد هنا ما جاء في المجلة الفرنسية، أو الصحيفة المقربة من الفاتيكان، أو الكاتبة الإيطالية. وإن كان من بُدّ للتذكير، فلا بد من التحلي بالمنهج الذي أشرنا إلى بعض معالمه في هذه الورقة؛ ومن ذلك أهمية استحضار الأسئلة المحورية في عملية الرصد والتحليل لهذه الكتابات: من كتب؟ وماذا كتب؟ وفي أي سياق أو مناسبة؟ وما أهمية ما كتب؟ ومن المعالم كذلك الانتباه إلى مسألة تعدد مشارب ومواقع الذين كتبوا عن التمويل الإسلامي، ومن ثم يتعين البعد عن إصدار الأحكام العامة والعمومية؛ "الغرب" قال كذا، أو توصل إلى كذا. فقد بيّنا من خلال المادة التي جمعناها أو رصدناها في الملحق أنه لا توجد تصريحات أو كتابات ذات قيمة علمية وعملية توحي "بالانبهار"، أو "التهافت"، أو "تطويع القوانين والتشريعات"، خاصة من جانب أكاديميين مرموقين أو تطبيقيين على مستوى عالٍ من المسؤولية؛ كالحائزين على جائزة نوبل في الاقتصاد، أو محافظي المصارف المركزية، وهيئات الإشراف المالية.

غير أنه يمكن القول: إن القوم يبحثون عن الجديد، وعن "الابتكار الحقيقي"؛ الذي يمكن أن يقدمه التمويل الإسلامي عندما تكون عملية الابتكار مستندة إلى الأسس والمقاصد الشرعية المؤصلة، كما أنهم يبحثون عن حلول وإجراءات في مجال السياسة النقدية والمالية خارج ما في "جعبة" صندوق الأدوات التقليدية التي ألفوا الاستنجاد بها عند حدوث كل أزمة أو اضطراب.

وختاماً، إنه من الأهمية بمكان بشأن حدث معقد ومتشابك كالاضطرابات المالية أن يتم التناول للقضايا بشكل محدد ودقيق إنْ على مستوى التشخيص أو طرق العلاج؛ إذ لا يكفي أن نقول على سبيل المثال: إن الربا أو الغرر هو السبب من غير تبيين لكيفية ذلك، وربطه بمفاصل أساسية في الأزمة أو الأزمات، كما لا يكفي أن نقول: إن عقود التمويل الإسلامي تمثل صمام أمان، أو إنها أكثر استقراراً من نظيرتها الربوية التقليدية من غير تبيين للكيفية كذلك وعلى أي مستوى؟

ملحق: أمثلة على بعض الكتابات والدراسات التي رصدها المؤلف عن كتابات غير المسلمين بين ٢٠٠٧ و٢٠١٠م

الرقم	عنوان المقال أو الدراسة أو الكلمة	ترجمته	المؤلف	تاريخ النشر	النوع- المصدر- مكان النشر- الناشر
١	Islamic Finance and Its Critics	التمويل الإسلامي ونقاده	لاندن توماس	أغسطس ٢٠٠٧م	مقال، صحيفة نيويورك تايمز، ٢٠٠٧/٠٨/٠٩م
٢	Islamic Finance in the UK Regulation and Challenges	التمويل الإسلامي في المملكة المتحدة التقنين والتحديات	مجموعة من المؤلفين	نوفمبر ٢٠٠٧م	تقرير سندات الخزينة البريطانية (Treasury)، وسلطة الإشراف المالي (FSA)
٣	Islamic Banking and Financial Stability: An Empirical Analysis	التمويل الإسلامي والاستقرار المالي تحليل تجريبي	مارتن شيهاك و هيكو هيس	يناير ٢٠٠٨م	ورقة عمل، صندوق النقد الدولي
٤	Capitals of Islamic Finance	عواصم التمويل الإسلامي	ليونال لورنت	أبريل ٢٠٠٨م	مقال، مجلة فوربس، ٢٠٠٨/٠٤/٢١م
٥	Trends and Challenges in Islamic Finance	الاتجاهات والتحديات في التمويل الإسلامي	هيكو هيس وآخرون	يونيو ٢٠٠٨م	مقال في World Economics, Vol. 9, No. 2 pp. 175-193
٦	Costs and opportunities of the Islamic Finance in Italy	تكاليف وفرص التمويل الإسلامي في إيطاليا	ماركو جياكوني	أغسطس ٢٠٠٨م	مقالة، مجلة (the GNOSIS review)، المجلة الرسمية لجهاز المخابرات، وزارة الداخلية الإيطالية
٧	Islamic Finance Savings and souls	التمويل الإسلامي: المدخرات والأنفس	الإيكونوميست	سبتمبر ٢٠٠٨م	مقالة، مجلة الإيكونوميست البريطانية، ٢٠٠٨/٠٩/٠٤م
٨	The Development of Islamic Finance in the United Kingdom the Government's Perspective	تطور التمويل الإسلامي في المملكة المتحدة وجهة نظر الحكومة	الخزينة البريطانية	ديسمبر ٢٠٠٨م	تقرير- لندن- الخزينة البريطانية (Treasury)
٩	Avoiding Another Subprime Mortgage Bust Through Greater Risk and Profit Sharing and	منح دور أكبر لأساليب التمويل القائم على المشاركة في الأرباح والخسائر لأجل تجنب أزمة	بكوس جنسن (Jensen)	ديسمبر ٢٠٠٨م	مقال Arizona Journal of International and Comparative Law, Vol. 25, No. 3.

الرقم	عنوان المقال أو الدراسة أو الكلمة	ترجمته	المؤلف	تاريخ النشر	النوع- المصدر- مكان النشر- الناشر
	Social Equity in Home Financing an Analysis of Islamic Finance and Its Potential as a Successful Alternative to Traditional Mortgages in the United States	تمويل عقاري أخرى: تحليل أدوات التمويل الإسلامي كبديل ناجح لتمويل شراء العقار في الولايات المتحدة			
١٠	Faith in the Market	إيمان في الأسواق	كارلا باور	يناير ٢٠٠٩م	مقال، مجلة فورين بوليسي، عدد يناير/فبراير
١١	Islamic Finance: a Viable Alternative in the Global Financial Market?	التمويل الإسلامي: بديل قابل للتطبيق في سوق المال العالمي؟	تشارلز باريك	يناير ٢٠٠٩م	ورقة عمل، جامعة (Purdue)، الولايات المتحدة الأمريكية.
١٢	Islamic Finance in the United States Product Development and Regulatory Adoption	التمويل الإسلامي في الولايات المتحدة: تطور المنتج والتكييف القانوني	ميكونيا نيب رب	أبريل ٢٠٠٩م	أطروحة ماجستير في الدراسات العربية بكلية الفنون والعلوم، جامعة جورج تاون.
١٣	Is Islamic finance the answer?	هل التمويل الإسلامي هو الحل؟	روبن برانت	سبتمبر ٢٠٠٩م	تقرير صحفي، البي بي سي، ١١.٠٥.٢٠٠٩م
١٤	A New Financial Dawn The Rise of Islamic Finance	فجر تمويل جديد: صعود التمويل الإسلامي	جوزيف ديماسا وأنتوان سريج	أغسطس ٢٠٠٩م	كتاب، مطابع ليوناردو وفرنسيس المحدودة، لندن
١٥	Opening address	كلمة افتتاحية	ماريو دراغي (Mario Draghi) – محافظ البنك المركزي الإيطالي	نوفمبر ٢٠٠٩م	كلمة افتتاحية بندوة عن التمويل الإسلامي، البنك المركزي الإيطالي
١٦	Islamic Finance in Australia Opportunities and Challenges	التمويل الإسلامي في أستراليا: الفرص والتحديات	مفوضية التجارة الأسترالية (Austrade)	فبراير ٢٠١٠م	تقرير، سيدني، مفوضية التجارة الأسترالية
١٧	Are Islamic Investment Certificates Special? Evidence on the Post-Announcement Performance of *Sukuk* Issues	هل شهادات الاستثمار الإسلامية خاصة؟ حقيقة ما بعد الأداء لإصدارات الصكوك	كريستوف غودلفسكي وآخرون	أبريل ٢٠١٠م	ورقة عمل، معهد التمويل بستراسبورغ، جامعة ستراسبورغ، فرنسا

الرقم	عنوان المقال أو الدراسة أو الكلمة	ترجمته	المؤلف	تاريخ النشر	النوع- المصدر- مكان النشر- الناشر
١٨	Islamic Banking: How Has it Diffused?	المصارف الإسلامية كيف انتشرت [غير معتمد]؟	باتريك إيماه، وكاغي كيودار	أغسطس ٢٠١٠م	ورقة عمل، واشنطن، صندوق النقد الدولي
١٩	Islamic vs. Conventional Banking: Business Model, Efficiency and Stability	المصارف الإسلامية مقابل المصارف التقليدية: نموذج العمل، والكفاءة، والاستقرار	ثورستون بيك وآخرون (Beck et al.)	أكتوبر ٢٠١٠م	ورقة عمل، واشنطن، البنك الدولي
٢٠	Prospects of Islamic Finance - the View of a Central Bank in Europe	آفاق التمويل الإسلامي، وجهة نظر بنك مركزي في أوربا	إيف ميرش محافظ البنك المركزي للكسمبورغ	نوفمبر ٢٠١٠م	كلمة ختامية، مؤتمر عن التمويل الإسلامي، فرانكفورت، نشرت في مجلة بنك التسويات الدولية (BIS Review 155/2010)، سويسرا

وهو عضو مجلس محافظي البنك المركزي الأوربي، وقد نقلت تصريحاته من قبل وكالة رويترز بتاريخ ٨/١١/٢٠١٠م ونشرته بعنوان "البنوك الإسلامية قد تساعد في الاستقرار المالي" وهو عنوان مموه ومخادع، وللأسف أن الخبر انتشر في أوساط أكثر من الأصل الذي جاء في الكلمة المنشورة عن استقرار التمويل الإسلامي فيه تفصيل بدأه بالحديث عن جوانب تتعلق بأن المبادئ يمكن أن تسهم في استقرار النظام المالي، ثم أتبعه بالحديث عن بعض الإشكالات التي تجعل النظام عرضة للأزمة أو تزيد من تأثيرها، كإدارة السيولة والمخاطر، وختم نفسه بملخص حول مسألته بخصوص إلى أن الحكم على مساهمة التمويل الإسلامي في الاستقرار المالي أمر غامض (The judgment on the contribution of Islamic finance to financial stability is therefore ambiguous). إن التحدي في مثل هذه الأقوال والأحكام يتمثل في مدى قدرتها على تقديم الأدلة العلمية وإن أمكن المعضلة التي تعقد مسألة أن المبادئ التي يقوم عليها التمويل الإسلامي تجعل منه أداة في الاستقرار، وأن هذه المبادئ حين تكشف مخاطر الأزمة وطرق علاجها أقل مما هو حاصل، في حين أن فلسفة النظام نفسه، والآليات التي يقوم عليها، وطرق العلاج للأزمات أمر مكشوف جداً، بل إنه مولد للفقاعات والأزمات وهذا الأمر المتعلق بالنظام ذاته يكاد يكون محل اتفاق من قبل اقتصاديين كبار كجوزيف ستيجلتز (Joseph Stiglitz)، ونورييل روبيني (Nouriel Roubini)، وجون كويجن (John Quiggin)، وقبلهم هيمان مينسكي (Hyman Minsky) وغيرهم. إن التحدي الكبير هو هذا الأمر، وليس مجرد الاكتفاء بنقل بعض الأخبار أو التصريحات خارج سياقها واعتماداً على وسائل الإعلام التي همها الإثارة وتحقيق الرواج

الاقتصاد الإسلامي: حفرية مصطلح

عبد الرزاق بلعباس*

الملخص

يهدف البحث إلى استكشاف الحيثيات التي صاحبت استخدام مصطلح "الاقتصاد" وانتشاره في الأدبيات العربية والإسلامية، ولحاق صفة "الإسلامي" به؛ مما أفرز مصطلح "الاقتصاد الإسلامي". خلص البحث إلى أن استخدام مصطلح "الاقتصاد" لم ينبع من رحم الحضارة العربية والإسلامية، بل بسبب تعريب المصطلح الفرنسي (economie politique) (الاقتصاد السياسي)، فنجم عن ذلك قطيعة معرفية تمثلت - بصورة خاصة - في الإعراض عن مصطلح "المعاش"، الذي كان متداولا في كتابات التراث العربي الإسلامي، ونجم كذلك تضمينٌ إدراكيٌ حصر البحث العلمي في الاقتصاد الإسلامي، وتطبيقاته المعاصرة في فضاء النظرية الاقتصادية السائدة وفروضها الأساسية؛ مما حدَّ من عطائه، وأعاق بلورة نظرته المقاصدية التي تتجلّى في أداء حقوق الله وحقوق العباد.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد الإسلامي، مصطلح، حفرية معرفية، القطيعة المعرفية، التضمين الإدراكي.

Islamic Economics: Archaeology of a Concept

Abstract

The purpose of this study is to explore the conditions that accompanied the use and dissemination of the concept of economics in Arabic and Islamic literature and its junction with the adjective «Islamic», which has led to the concept of «Islamic economics». The study concludes that the adoption of the concept of economics has not been generated by Arabic and Islamic civilizational matrix, but rather the translation of the French concept of «economie politique». This led, on the one hand, to an epistemological break that gradually substituted the concept of economics to «ma'ash» adopted by the Arabic and Islamic heritage, and, on the other hand, to embed the Islamic economic research and its contemporary applications in the mainstream economic thinking and its hypotheses, which has limited its perspective and constrained its teleological vision characterized by the fulfillment of the rights of God and those of the humans.

Keywords: Islamic Economics, concept, archeology of knowledge, epistemological break, cognitive embeddedness.

---

* دكتوراه في التحليل والسياسة الاقتصادية من معهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، باريس. باحث بمعهد الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز/ السعودية. البريد الإلكتروني: abelabes@kau.edu.sa

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٣/١/١٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٣/٥/٢٧م

مقدمة:

في سياق الحوار المفتوح حول مستقبل الاقتصاد الإسلامي، الذي أطلقه معهد الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز في موسم الصيف الماضي،[1] وبناءً على أنّ استشراف المستقبل يعتمد بالضرورة على فهم الماضي والحاضر؛ فقد بدا لزاماً إخضاعُ مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" لعملية حفرٍ معرفي تبعاً للأسئلة الآتية: ما أصل هذا المصطلح؟ وكيف وصل إلينا؟ وإلى أين يقودنا؟

وإذا كان واضع المصطلح نفسه لم يكن يتوقع أن يشيع استخدامه على نطاق واسع كما هو حال اليوم، فإنّ كيفية بناء التسمية مسألة مهمة ينبغي الوقوف عندها، والتأمل فيها بتجرّد وموضوعية. وقد اختلف الباحثون في تحديد تاريخ ظهور مصطلح "الاقتصاد الإسلامي"؛ باستخدام عبارات عامة أحياناً، ودقيقة نسبياً أحياناً أُخرى، فنسبوا ذلك إلى بداية القرن العشرين،[2] أو خلاله،[3] أو منتصفه،[4] أو بين الثلاثينيات والأربعينيات،[5] أو نهاية الأربعينيات،[6] أو الأربعينات بصورة عامة.[7] واستمر هذا الاختلاف في التأريخ إلى

[1] عبد الكريم، فضل، وبلعباس، عبد الرزاق. "الاقتصاد الإسلامي على مفترق الطرق: دعوة للحوار"، **مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي**، مج٢٦، ع١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ص١٣٣-١٤٧. انظر أيضاً:

- Al-Bashir, Fadul Abdul Karim and Abderrazak Said Belabes. Islamic Economics at Crossroads: A Call for Discussion, *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, Vol 26, No. 1, 2013, p 289-301.

[2] يسري، عبد الرحمن. **الاقتصاد الإسلامي: فلسفته ومنهجه العلمي**، ضمن: **دورة المنهجية الإسلامية: الاقتصاد نموذجاً**، القاهرة: جامعة الأزهر- مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، ٢٠٠١م، ص٢٥.

[3] Feillard, Gwenaël. "Insuffler l'esprit du capitalisme à l'Umma: la formation d'une 'éthique islamique du travail' en Indonésie", *Critique Internationale*, n°25, Octobre 2004, p 93.

[4] العوضي، رفعت. **الاقتصاد الإسلامي: دلالة المصطلح**، موقع الرابطة العالمية لخريجي الأزهر، ٢٠٠٩م.

[5] Saleh, Muhammed Syukri. Islamic Economics Revisited: Re-Contemplating Unresolved and Assumptions, *8th International Conference on Islamic Economics and Finance*, Doha, 2011, note 2, p 1.

[6] قحف، منذر. تعقيب على بحث الدكتور غسان محمود إبراهيم "الاقتصاد الإسلامي بين الشك واليقين"، ضمن كتاب: **الاقتصاد الإسلامي: علم أم وهم؟**، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٢م، ص٢١١.

[7] Kuran, Timur. *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*, Princeton: Princeton University Press, 2004, p 58.

ثاني في تحديد مَنْ كان له قصب السبق والريادة في استخدام المصطلح وإطلاقه، وهي مسألة يشوبها عدم الدقة في كثير من الأحيان.[8]

يقف الباحثون من حيث الوضعية المعرفية بشأن نشأة مصطلح الاقتصاد الإسلامي موقفين اثنين؛ يتمثل الأول في إغفال الموضوع وعدم الإشارة إليه من بعيد أو قريب أنّه بدهي لا يحتاج إلى بيان، وهو موقف شريحة كبيرة من الباحثين. ويتمثل الثاني في تناوله باختصار شديد، مع الإشارة -أحياناً- إلى ضرورة عدم الوقوف كثيراً عند المصطلح استناداً إلى أنّ العبرة أساساً بالمسميات لا بالأسماء.[9] وقد أفسح هذا الإهمال المجالَ أمام بعض الباحثين لكي يتناولوا الموضوع بناءً على موقف أيديولوجي مسبق أو معلومات جزئية.[10] الأمر الذي يزيد من أهمية التصدي له، بتوسيع دائرة الاستكشاف: جغرافيّاً، وتاريخيّاً، ولغويّاً.

وإذا كان موضوع نشأة مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" لم يلقَ اهتماماً كبيراً بالوقوف على دوافعه، وتعرُّف مفاهيمه، وتوضيح أبعاده، فهذا يعني -ولا شكّ- أنّ الأسئلة المبكرة التي تقوم عليها الخريطة المعرفية لم تنل حقها من تفكير الباحثين ودراساتهم. الأمر الذي يجعل هذا البحث الأول من نوعه، لا سيّما أنّه يتجاوز موضوع النشأة ومسألة المنافسة في اختيار التسمية، ويُوسّع نطاق البحث الجغرافي والتاريخي باستخدام مراجع كُتبت بأربع لغات، هي: العربية، والأُردية، والإنجليزية، والفرنسية.

وبما أنّ المصطلح مُركّب من كلمة أساسية هي "الاقتصاد"، ومن صفة تابعة هي "الإسلامي"، فينبغي أولاً تسليط الضوء على بدايات ظهور مصطلح "الاقتصاد" في الأدبيات العربية والإسلامية.

---

[8] تُعزى الريادة في فكرة الاقتصاد الإسلامي إلى شخصيات عديدة، أبرزها: حسن البنا، وأبو الأعلى المودودي، ومحمد باقر الصدر، ومحمد نجاة الله صديقي، وحفظ الرحمن سيوهاروي. ولو تُتبّعت مثل هذه المقولات لأمكن: كُتب يقيني في مصر، أو العراق، أو الهند، لكتب عنوانه إلى حدّ ما، ولأصبح أن تُنشأ الصفة إلى المكان الموضوع المطروق: كأن يقال: أول من كتب في النظام الاقتصادي الإسلامي، أو النظرية الاقتصادية الإسلامية، أو مبادئ الاقتصاد الإسلامي، ونحو ذلك.

[9] كوبه، أشرف. هل يوجد شيء اسمه الاقتصاد الإسلامي؟، م ن، المركز العربي للدراسات والأبحاث، ١٥ أبريل ٢٠١٢م.

[10] Kuran, Timur. The genesis of Islamic economics: A chapter in the politics of Muslim, *Social Research*, 1997, 64(2), p 281-338.

أولاً: نشأة مصطلح "الاقتصاد" في الأدبيات العربية والإسلامية

استُخدمت كلمة "الاقتصاد" في الأدبيات العربية والإسلامية طوال قرون عدّة بمعناه اللغوي؛ أي التوسط والاعتدال والاستقامة، وهو سلوك مطلوب في شتّى مناحي الحياة. ولم تُستخدم في كتب الفقه والسياسة الشرعية والأموال إلّا بهذا المعنى. فقد أشار الجويني إلى أنّ الاقتصاد هو منهج بين الإفراط والتفريط، وأنّه مسلك الرشاد، وسلوك نسبي بين طرفي الإخلال والكمال.[11] وقال ابن عبد السلام إنّ "الاقتصاد رتبة بين رتبتين ومنزلة بين منزلتين، والمنازل ثلاثة: التقصير في جلب المصالح، والإسراف في جلبها، والاقتصاد بينهما."[12] وذكر الداودي أنّ الخلفاء الراشدين كانوا مقتصدين في ملبسهم ومطعمهم.[13] وأشار الخلّال إلى حثّ السلف على الاقتصاد في الإنفاق.[14] ونقل ابن هذيل عن بعضهم أنّ حسن التدبير مع الاقتصاد أكفى من الكثير مع الإفساد.[15] وكذلك ابن أبي الدنيا بقوله: إنّ حُسن التدبير مفتاح الرشد وباب السلامة الاقتصاد.[16] ونبّه الإسكافي على أنّ حُسن التدبير في الخراج يدعو إلى "الاقتصاد في الجباية، والاجتهاد في العمارة، والرفق بالرعية."[17]

وهكذا، لم تُستخدم كلمة "الاقتصاد" بالمعنى الاصطلاحي الشائع في الأدبيات الأوروبية الحديثة إلّا منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، على الرغم من اطّلاع الفقهاء والسلف على بعض كتب اليونان وترجمتها إلى العربية. فعلى سبيل المثال، استخدم ابن الأكفاني مصطلح "علم تدبير المنزل"، ولم يستخدم لفظاً معرباً لمصطلح "أويكونوميا" (οἰκονομια)[18] الذي كان رائجاً عند فلاسفة اليونان، ثمّ عرّفه بما يأتي: "وهو علم

[11] الجويني، أبو المعالي. **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، ومصطفى حلمي، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩م، ص١٢، ٢١١-٢١٢، ٣٤٨-٣٤٩.

[12] ابن عبد السلام، عز الدين. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤١٠هـ، ص٣٣٩.

[13] الداودي، أحمد. **كتاب الأموال**، تحقيق: محمد الشلبي، عمان: دار الخامد، ٢٠٠١م، ص١٥٧-١٦٧.

[14] الخلال، أحمد. **الحث على التجارة والصناعة والعمل والإنكار على من يدعي التوكل في ترك العمل والحجة عليهم في ذلك**، عناية: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٤١٥هـ، ص٤٢-٤٣.

[15] ابن هذيل، علي. **عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠١هـ، ص٢٦١.

[16] ابن أبي الدنيا، عبد الله. **إصلاح المال**، تحقيق: محمد عطا، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٤هـ، ص١٠١.

[17] الإسكافي، محمد. **كتاب لطف التدبير**، تحقيق: أحمد عبد الباقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ، ص٦.

[18] ينحدر مصطلح "الاقتصاد" من الكلمة اليونانية "أويكونوميا" (οἰκονομια)، ويعني في الأصل "تدبير المنزل".

يُعلم منه أحوال مشتركة بين الإنسان وزوجه وولده وخدمه، ووجه الصواب فيه، وموضوعه أحوال الأهل والخدم، ومنفعته انتظام أحوال الإنسان في منزله ليتمكن من كسب السعادة العاجلة والآجلة."[19] وهذا يدل على أنّ فقهاء السلف كانوا يهتمون كثيراً بالمعاني التي تُسهم في تعميق فهم الظواهر الاجتماعية، ولا يُعرِّبون من المصطلحات الأعجمية (بإيجاد مقابل عربي لها) إلّا ما يحتاجون إليه تمام الاحتياج.

ولعلّ أول مَنْ أدخل مصطلح "الاقتصاد" في الأدبيات العربية هو خليل أفندي، في كتيِّب يحمل عنوان "الاقتصاد السياسي أو فن تدبير المنزل" عام ١٨٧٩م،[20] تلاه كتاب "أصول الاقتصاد السياسي" لرفله جرجس عام ١٨٨٩م،[21] ثمّ كتاب مترجم في الاقتصاد السياسي للاقتصادي البريطاني وليام جفونس عام ١٨٩٥م.[22] وتُظهر المقارنة بين ابن الأكفاني وخليل أفندي تميُّز الأول بالنقل عن بصيرة، خلافاً للثاني الذي نقل ما هو متداول من دون تمحيص أو تدقيق، وكأنّ الاستناد إلى ما هو سائد في أوروبا من غير تمحيص والبناء عليه حتمية لا يمكن العدول عنها.

وفي مطلع القرن العشرين[23] ظهر كتاب دراسي في الاقتصاد السياسي باللغة الأردية، عنوانه "علم الاقتصاد جس كا معروف نام علم سياست مدن هي" (علم الاقتصاد المعروف عندنا باسم علم سياسة المدن)، وقد ألّفه محمد إقبال بطلب من أستاذه توماس

---

[19] ابن الأكفاني، محمد. كتاب إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، موسوعة موجزة في العلوم العربية الإسلامية، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٨م، ص١٠٣.

[20] غانم، خليل أفندي. الاقتصاد السياسي أو فن تدبير المنزل، الإسكندرية: مطبعة جريدة مصر، ١٨٧٩م.

[21] جرجس، رفله. أصول الاقتصاد السياسي، القاهرة، ١٨٨٩م. انظر أيضاً:

- الزركلي، خير الدين. الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م، ج٣، ص٢٩.

[22] Jevons, William Stanley. *The Theory of Political Economy*, London: Macmillan, 1871.

- جفونس، وليام. الاقتصاد السياسي، القاهرة: منشورات جمعية التعريب، ١٨٩٥م.

[23] اختلف الباحثون في تحديد تاريخ طبع هذا الكتاب، فمنهم مَنْ يُرجِع ذلك إلى عام ١٩٠٣م. انظر:

Mir, Mustansir. *Iqbal: Makers of Islamic Civilization*, London - New York: I B Tauris & Co Ltd and Oxford University Press India, 2007, p.19.

ومنهم مَنْ يرجعه إلى عام ١٩٠٤م. انظر:

Tahir, Pervez. Introducing Iqbal the Economist, *The Pakistan Development Review*, 40: 4, Winter 2001, p.1176.

أرنولد (Thomas Arnold)، وكذلك الكتاب الموسوم بـ"المرصاد في مسائل الاقتصاد"، تأليف عبد القادر المجاوي وعمر بريهمات.[24] تلاهما كتاب "مبادئ علم الاقتصاد السياسي" لمحمد فهمي أفندي حسين،[25] وكتاب "حياة البلاد في علم الاقتصاد" لرفيق رزق سلوم[26]، ثم كتاب "الموجز لعلم الاقتصاد" للاقتصادي الفرنسي بول لوروا بوليو،[27] وقد ترجمه الشاعران: حافظ إبراهيم وخليل مطران، بتكليف من وزير المعارف المصري أحمد حشمت باشا، ليُقرَّر في المرحلة الثانوية.[28] وكان يرى أنّ علم الاقتصاد هو من العلوم الحديثة النشأة التي سيكون لها شأن عظيم في الأمم الناهضة. وهذا يدل على بُعْد نظرٍ ورؤيةٍ ثاقبة لمجريات الأحداث؛ إذ أصبح الاقتصاد يؤدي دوراً أساسيّاً في بلورة واقع المجتمعات. وفي السياق نفسه، سجّل جرجي زيدان[29] أنّ مصطلح "الاقتصاد" انتشر في الأدبيات العربية من خلال تعريب المصطلح الفرنسي[30] "économie politique" (الاقتصاد السياسي)،[31] الذي كان يُعرَّف ابتداء من الثلث الأول للقرن التاسع عشر،

[24] المجاوي، عبد القادر، وبريهمات، عمر. **المرصاد في مسائل الاقتصاد**، الجزائر: مطبعة بيير فونتانا الشرقية، ١٩٠٤م.

[25] حسين، محمد فهمي أفندي. **مبادئ علم الاقتصاد السياسي**، القاهرة: مطبعة السعادة، نشر الجزء الأول منه عام ١٩٠٨م، والجزء الثاني عام ١٩١١م.

[26] سلوم، رفيق رزق. **حياة البلاد في علم الاقتصاد**، حمص: مطبعة قسطنطين، ١٩١٢م.

[27] Leroy-Beaulieu, Paul. *Précis d'économie politique*, Paris: Librairie Charles Delagrave, 1888, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k112933x

[28] لوروا بوليو، بول. **الموجز في علم الاقتصاد**، ترجمة: حافظ إبراهيم، وخليل مطران، القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩١٣م. وقد أعادت دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة طبعه عام ٢٠٠٨م.

[29] زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**، مراجعة وتعليق: شوقي ضيف، القاهرة: دار الهلال، طبعة جديدة، د. ت، ج٤، ص٢٧٨.

[30] "قد يتبادر إلى ذهن القارئ أول وهلة السؤال الآتي: من الذي ترجم مصطلح "الاقتصاد" من الفرنسية إلى العربية؟ والجواب هو أنّ حسين أفندي (ناقل المصطلح) كان يتقن اللغة الفرنسية. قال جرجي زيدان: "تلقى العلم في بيروت (توفي ١٩١٣م)، هو من الأدباء، وقد تمكن على الخصوص من اللغة الفرنسية، وكان يكتب أو يتكلم كأنه من أهلها". انظر:

- زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨٠.

[31] أول من استخدم مصطلح "الاقتصاد السياسي" (économie politique) هو الكاتب الفرنسي لوي دو مايان (Louis de Mayenne) في كتابه "النظام الملكي القائم على الديمقراطية التي نظّر لها أرسطو" (La monarchie aristodémocratique)، المنشور بباريس عام ١٦١١م. وأول من استخدم هذا المصطلح عنوان الكتاب، هو الاقتصادي الفرنسي أنطوان دو مون كريتيان (Antoine de Montchrestien) في كتابه "مبادئ

وفق قاموس الأكاديمية الفرنسية، بأنّه "العلم الذي يتناول إيجاد الثروات وتوزيعها واستهلاكها."[32]

أحدث تداول مصطلح "الاقتصاد" بناءً على تعريب المصطلح الأعجمي قطيعةً معرفيةً لم تلقَ اهتمام الباحثين. وبعبارة أخرى، لم يظهر مصطلح "الاقتصاد" في الأدبيات العربية بوصفه مُخرجاً لعملية معرفية تراكمية يراعي فيها ما أُتيح سابقاً من معانٍ ودلالات وأبعاد، إنّما نتيجة للتقدّم المادي الذي أحرزته الحضارة الأوروبية، وتخلّف المسلمين في هذا المجال جرّاء ركونهم إلى التواكل. قال محمد رشيد رضا في هذا الصدد: "قد اشتهر بين الناس أنّ الغنى والفقر إنما يكونان بالحظوظ والأقدار، لا مدخل فيهما لعلم المرء وعقله، ولا ذكائه وسعيه"؛ ثمّ أضاف: "إنّ الأمة الإسلامية أحوج إلى هذا العلم منها إلى جميع العلوم الدنيوية، لأنه روح جميع العلوم والأعمال."[33] وأضاف في موضع آخر: "ولما أحس الناس بالحاجة إلى هذا العلم في السنين الأخيرة كتب فيه بعض الكاتبين مقالات في الجرائد والمجلات، وترجم آخرون بعض المختصرات."[34]

يتضح مما سبق أنّ استخدام كلمة "الاقتصاد" كان يقتصر قبل عام 1879م على المعنى اللغوي، للدلالة على حالة التوسط والاعتدال من دون إفراط ولا تفريط في الأمور كلّها. ومنذ ذلك العام، درج استخدامها على المعنى الاصطلاحي الذي يتعدّى المعنى اللغوي المعهود في الأدبيات العربية على مرّ العديد من القرون. قال محمد رشيد رضا في هذا الصدد: "يظن كثير من الناس أنّ الاقتصاد أن لا تنفق كثيراً، وأن تدخر من كسبك شيئاً لوقت حاجتك، وهذا وهْمٌ مَنْشَأُهُ الجهل، فإنّ متناول علم الاقتصاد أوسع من ذلك وأكبر من أن ينحصر بالتقتير والتضييق على ما وسع عليهم في الرزق [...] فالاقتصاد

"الاقتصاد السياسي" (Traité de l'économie politique)، المنشور بباريس عام 1615م. وبناءً على ترجمته، ظهر المصطلح الإنجليزي (political economy).

[32] Académie française, *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris: Éditions de l'Académie française, 6e édition, 1835, http://portail.atilf.fr/

[33] مجلة المنار، 29 شعبان 1326هـ/25 سبتمبر 1908م، مج11، ج8، ص617-618.

[34] مجلة المنار، 29 ذو القعدة 1333هـ/9 أكتوبر 1915م، مج18، ج8، ص719.

هو ما يُوجِد ثروة الأمة ويفرد ويُنميها، أي أن تعلم كيفية كسب المال، وكيفية إنفاقه بما يعود عليك وعلى أمتك بالثراء ونعمة العيش."[35]

والحديث عن تراث الاقتصاد الإسلامي أو الفكر الاقتصادي الإسلامي قبل هذه الفترة غير مناسب منهجياً للذين يتحرّون الدقة العلمية في كتابة التاريخ. والأنسب أن يُقال بأنّ فقهاء السلف تطرّقوا إلى موضوعات الخراج والمال والرزق والكسب والمعاش، التي تحمل دلالات ومعاني تستحق التوقّف عندها، وسبر أغوارها، وعدم حشرها في مصطلح "الاقتصاد". فاستخدام هذا المصطلح في زمن غير زمانه (anachronism)، يُعَدّ خطأً منهجياً ينبغي تفاديه؛ لأنّه يفضي إلى قراءة الماضي من وجهة نظر الحاضر. وهذه ظاهرة شائعة في أدبيات الاقتصاد الإسلامي أنتجت سلبيات عديدة، أهمها: تطويع النصوص وفقاً للواقع السائد، ومحاولة إيجاد بديل إسلامي لما هو متداول في السوق المعولم، والتكلّف لإثبات سبْق المسلمين في اكتشاف الفروض الأساسية التي أفرزتها المدرسة النيوكلاسيكية، مثل الندرة والرشد وتعظيم الربح، بل حتى أحياناً في الأمثلة والعناوين.[36] وهذا يفضي -منهجياً- إلى تبني المذهب التطوري (evolutionism)، بناءً على أنّ البشرية لا يمكنها أن تتطور إلّا باتباع نموذج واحد للتنمية، ممّا يتنافى مع دعوة تميُّز الاقتصاد الإسلامي عن غيره من النظم الاقتصادية. وينبغي تذكُّر أنّ تميُّز فقهاء السلف يتمثّل -في المقام الأول- في تتبع الكليّات، ونشر الأصول.[37] أمّا المعارف التي تتعلق بالظواهر الاقتصادية من خلال النظر، فيمكن للعقل البشري أن يصل إليها في أمكنة وأزمنة مختلفة دون أن يكون هناك -بالضرورة- أخذٌ للاحق عن السابق.

---

[35] مجلة المنار، ٢٩ ذو القعدة ١٣٣٣هـ/٨ أكتوبر ١٩١٥م، مج١٨، ج٨، ص٦١٨. ذكر محمد رشيد رضا ذلك بمناسبة نشر مقدمة نشر الجزء الأول من كتاب "أصول علم الاقتصاد" للاقتصادي الأمريكي فرنسيس ووكر وتعريب محمد حمدي بك، عام ١٩١٥م. وقد صدر الكتاب في الأصل عام ١٨٨٧م، وطبع مرات عدة، منها الطبعة الآتية:

Walker, Francis Amassa. *Political Economy*, London: Macmillan, 1892.

[36] كافتراض أنّ آدم سميث اقتبس من أبي حامد الغزالي مثال الدبوس، ومن الجويني عنوان كتابه "غياث الأمم" ليصير "ثروة الأمم". وينبغي لمثل هذه الفروض أن تبرهن أنّ آدم سميث كان يتقن اللغة العربية، أو أنّ كتب الغزالي والجويني قد تُرجمت زمن آدم سميث وإلى لغة كان يقرؤها، أو أنّه اقتبسها من كتاب أُلِّف بلغة يفهمها، تمّت الإشارة فيه إلى مثال الغزالي، أو عنوان الجويني، أو الاثنين معاً.

[37] السعدي، عبد الرحمن. طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط والأصول، عمّان: دار المعالي، ١٤١٩هـ، ص٩٩.

ثانياً. استخدام علماء الإصلاح مصطلح "الاقتصاد" من دون المصدر "الإسلامي"

تطرّق بعض علماء الإصلاح الاجتماعي من المسلمين إلى موضوع الاقتصاد من دون ربطه بالمصدر "الإسلامي". ففي نهاية القرن التاسع عشر، دعا محمد رشيد رضا قرّاءه إلى أن يجعلوا جُلّ عنايتهم في إصلاح الاقتصاد الذي تكون به الأمة غنية تتصرف بثروتها في القيام بمصالحها كما تشاء."[38] وقد بثّ هذه الدعوة في جريدة "المؤيد" المصرية في ذلك العهد،[39] ثم أعاد بثّها في مجلة "المنار" في أول عددها؛ إذ دعا إلى "مجاراة الأمم المتمدنة في الأعمال النافعة، وطرق أبواب الكسب والاقتصاد."[40] وفي مقالة عنوانها "إلى أي شيء أنت يا مصر أحوج؟"، كتب أنّ الخاصة التي انفرد بها هذا العصر "هي أن جميع الأمم الراقية تنازع أهله الحياة في المعاش أو الاقتصاد كما يقال."[41] وهذا الربط بين مصطلحي "المعاش" و"الاقتصاد" من محمد رشيد رضا، يؤكّد ما أشار إليه جرجي زيدان سابقاً من أنّ الأصل في الأدبيات العربية والإسلامية في العصور المتأخرة، هو استخدام مصطلح "المعاش"، وأنّ مصطلح "الاقتصاد" طارئ على الفكر العربي والإسلامي.[42] وتعني كلمة المعاش لغوياً: ما يُعاش أو يُتعيَّش به، واصطلاحاً عند ابن خلدون: "ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله".[43] وموضوع المعاش بمعنى أعم، هو: الأصول المادية للحياة.

ومما يلفت الانتباه أنّ عبد القادر المجاوي استخدم في كتابه "إرشاد المتعلمين"، المطبوع عام ١٨٧٧م، مصطلح المعاش.[44] وبعد رواج مصطلح "الاقتصاد" ألّف مع عمر بريهمات كتاباً بعنوان "المرصاد في مسائل الاقتصاد"، وهو كتاب صُنّف للتدريس في مدرسة الثعالبية، وهي معهد أنشأته السلطات الفرنسية بالجزائر عام ١٩٠٤م؛ لإعداد موظفين في المساجد، والقضاء الإسلامي، والتعليم الأهلي، والمكتبات العربية. وكان تدريس القانون

---

[38] مجلة المنار، ربيع الأول ١٣٥٩هـ/أبريل ١٩٤٠م، مج٣٥، ج٧، ص٥٢١

[39] كان يكتب فيها محمد رشيد رضا مقالات بإمضاء "م. ر." وبغير إمضاء.

[40] مجلة المنار، شوال ١٣١٤هـ/فبراير ١٨٩٨م، م١، ج١، ص٩

[41] مجلة المنار، صفر ١٣٢٥هـ/أبريل ١٩٠٧م، م١٠، ج٢، ص١١١

[42] زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، مرجع سابق، ج٤، ص٢٧٨

[43] ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، بيروت: مكتبة القلم، ١٩٨٦م، ص٣٨٢

[44] المجاوي، عبد القادر. إرشاد المتعلمين، القاهرة: المطبعة البهية، ١٨٧٧م، ص١٠-١٢

يضم -بذلك- القانون المدني، والقانون الإداري، والاقتصاد السياسي.[45] وجاء في مقدّمته: "وبعد، فإنه لما دلّت الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة النبوية على أن الله خلق هذا العالم للعمارة، وهي تتوقف على تنظيمات اقتصادية وشرفة، وقوانين يُصار إليها في المعيشة الدنيوية، وكان هذا العلم مُفرّقاً في بطون الكتب والدواوين السامية، فصعب لأجل ذلك الاطلاع على قواعده، واقتطاف أزهاره وفوائده، ظهر لنا أن نجمع تلك القواعد لتكون بكل خير عوائد."[46]

وهكذا يتضح أنّ مصطلح "الاقتصاد" استُخدم في الأدبيات العربية والإسلامية منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي من دون أن يُربط بصفة "الإسلامي"، ليتشر بعد ذلك تدريجياً بين العلماء والأدباء والقائمين على الصحف ذات التوجه الإصلاحي الإسلامي. فدعا عبد الرحمن بن عمر في مقالة عنوانها "الاقتصاد" نُشرت عام ١٩٢٦م إلى دراسة علم الاقتصاد والتوسّع فيه؛ "لأن حياة كل أمة منوطة بحياة حركتها الاقتصادية ونمائها بنمائه."[47] وبالتوازي مع ذلك، ظلّ مصطلح "المعاش" متداولاً عند بعض المثقفين إلى بداية العشرينيات كما يظهر في مقالة لعبد الحفيظ الهاشمي بعنوان "الأزمة المعاشية."[48] فالأصل منذ دخول مصطلح "الاقتصاد" في الأدبيات الإسلامية، هو استخدام هذا المصطلح، لا مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" كما هو شائع اليوم! وهذه مسألة دقيقة لم يتنبّه لها الباحثون حتى الآن.

ثالثاً: ظهور مصطلح "الاقتصاد الإسلامي"

من الأحداث العلمية التي مهّدت الطريق لنشأة مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" ظهور سلسلة من المقالات التي أخذت على عاتقها تسليط الضوء على الفكر الاقتصادي لبعض الفقهاء والفلاسفة من العرب والمسلمين. ففي عام ١٩١٢م، نشر

[45] زرهوني، الطاهر. التعليم في الجزائر قبل وبعد الاستقلال، الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩٣م، ص٢٢٢.

[46] النعاوي، وبريهمات، المرصاد في مسائل الاقتصاد، مرجع سابق، ص١٠-١٢.

[47] ابن عمر، عبد الرحمن. "الاقتصاد"، صحيفة وادي ميزاب، عدد٥، ٢٩ أكتوبر ١٩٢٦م

[48] الهاشمي، عبد الحفيظ. "الأزمة المعاشية"، صحيفة النجاح، عدد١٦٧، ٢٥ يوليو ١٩٢٤م

الاقتصادي الفرنسي روني مونيي مقالة علمية تناول فيها الأفكار الاقتصادية لابن خلدون.[49] ولعلّ هذه المقالة كانت سبباً لاهتمام المسلمين بالبُعْد الاقتصادي في مقدّمة ابن خلدون. فدفعت القانوني اللبناني صبحي محمصاني إلى إعداد أطروحة دكتوره في جامعة ليون الفرنسية بعنوان "الأفكار الاقتصادية لابن خلدون: دراسة تاريخية تحليلية نقدية"، وتمّت مناقشتها عام ١٩٣٢م.[50] وابتداءً بالعام نفسه، اهتم محمد صالح؛ عميد كلية الحقوق بجامعة القاهرة سابقاً -عبر سلسلة من المقالات- بالفكر الاقتصادي العربي في القرن الخامس عشر؛ بتناول آراء ابن خلدون والمقريزي والدُّلجي.[51] وعلى المنوال نفسه، تطرّق محمد يحيى الهاشمي إلى نظرية الاقتصاد عند البيروني عام ١٩٣٧م.[52]

وفي السابع من شهر يونيو عام ١٩٢٩م، نوقشت أطروحة دكتوره في جامعة باريس، بعنوان "الإسلام والاشتراكية"،[53] لم تسترع اهتمام الباحثين في الاقتصاد الإسلامي حتى الآن، في حين أشار إليها بعض الباحثين الأوروبيين.[54] وقد تولّى إعدادها القانوني السوري

---

[49] Maunier, René. Les Idées économiques d'un philosophe arabe, Ibn Khaldoun. *Revue d'histoire économique et sociale*, Paris, 1912, p 409-419.

[50] Mahmassani, Sobhi. *Les idées économiques d'Ibn Khaldoun: essai historique analytique et critique*, thèse en droit, Université de Lyon, 1932.

[51] صالح، محمد. "الفكر الاقتصادي العربي في القرن الخامس عشر"، **مجلة القانون والاقتصاد**، مايو ١٩٣٢م، ص٣٨٥-٤١٠؛ مارس ١٩٣٣م، ص٣١٥-٣٦٠؛ أكتوبر ١٩٣٣م، ص٧٥٥-٨٠٩.

[52] الهاشمي، محمد يحيى. "نظريات الاقتصاد عند البيروني"، **مجلة المجمع العلمي العربي**، ١٩٣٧م، مج١٥، ج١١ وج١٢، تشرين الثاني وكانون الأول ١٩٣٧/شعبان ورمضان ١٣٥٦هـ، ص٤٥٦-٤٦٥.

[53] Barazi, Mouhssine. *Islamisme et socialisme*, thèse de doctorat, faculté de droit et des sciences économiques, université de Paris (1896-1968), présentée et soutenue le 7 juin 1929, publiée par la Librairie Orientaliste Paul Geuthner la même année.

[54] D.S.M. Islamisme et socialisme par Mouhssine Barazi, 1929, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 64, Issue 01, January 1932, p 151-152. Wallacher, Johannes, Reder, Michael & Karcher, Tobias. *Unternehmensethik im Spannungsfeld der Kulturen und Religionen*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2006, p 53-54. Martin, Richard & Barzegar, Abbas. *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*, Stanford: Stanford University Press, 2009, p 158. Ende, Werner & Steinbach, Udo. *Islam in the World Today: A Handbook of Politics, Religion, Culture, and Society*, Ithaca: Cornell University Press, 2010, p 131.

محسن البربري، وكانت سوريا -آنذاك- خاضعة للانتداب الفرنسي. ومن أهم ما تميّزت به هذه الأطروحة، تطرقها -لأول مرة في بحث أكاديمي- إلى العلاقة بين الإسلام والاشتراكية، والاستنتاج بأنّ الاشتراكية -بنفيها الملكية الفردية- تتعارض مع قواعد الفقه الإسلامي،[55] وأنّ الرفاه الاجتماعي للأمة الإسلامية يُمثّل أحد أهداف الإسلام. وقد تضمّنت أيضاً البذور الأولى لما أصبح يُعرف لاحقاً بـ"النظرية الاقتصادية في الإسلام"، وهي تُصنَّف عادة بين النظامين: الرأسمالي، والاشتراكي.[56] وفي ما يخصّ تاريخ الأفكار الاقتصادية، تتمثّل أهمية الأطروحة في إنكارها الاستشهاد بالنصوص الشرعية، أو بوقائع من تاريخه لتبرير ما يُسمّى بالاشتراكية الإسلامية.[57]

ظهر مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" أول مرة -بناءً على ما توفر من مصادر حتى الآن- في مقالة بالإنجليزية لمحمد حميد الله، عنوانها "الحلول الإسلامية للمشكلات الاقتصادية الأساسية"، نُشرت عام ١٩٣٦م في مجلة "الثقافة الإسلامية"[58] بحيدر آباد. وهذا يُبيّن أنّ مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" انبثق عن اجتهاد فردي، لا من وضع أحد مجامع اللغة العربية، وذلك بعد التدقيق في إحصائيات استخدام هذا المصطلح وسياقه. وكان محمد حميد الله قد ذكر المصطلح بعد أشهر من مناقشته أطروحة الدكتوراه في القانون الدولي بجامعة باريس،[59] في الحادي والثلاثين من شهر يناير عام ١٩٣٥م. وكان الاقتصاد السياسي يُدرَّس -آنذاك- كمادة إجبارية في كليات القانون الفرنسية منذ عام ١٨٧٧م.[60] وتجد فكرة تميُّز النظام الاقتصادي الإسلامي عن النظامين: الرأسمالي،

---

[55] D S M *op. cit*, p. 151.

[56] Ende, Werner & Steinbach, Udo, *op. cit* ; Ende, Werner & Steinbach, Udo, *op. cit*

[57] Ende, Werner & Steinbach, Udo, *op. cit*

[58] Hamidullah, Muhammad. Islam's solution of the basic economic problems: the position of labor. *Islamic culture* (Hyderabad Deccan), Vol. 10, No. 2, April 1936, p 213-233

[59] Hamidullah, Muhammad. *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des khalifes orthodoxes*, préface de Maurice Gaudefroy-Demombynes, Université de Paris (1896-1968), faculté des lettres, thèse de doctorat d'Université, Paris: G.-P. Maisonneuve, 1935

[60] Van Lemesle, Lucette. L'économie politique à la conquête d'une légitimité 1896-1937. *Actes de recherches en sciences sociales*, vol. 47-48, juin 1983, p 113

والاشتراكي عند محمد حميد الله في مقالة بالفرنسية نُشرت عام ١٩٥١م؛ إذ قال: "إن النظام الاقتصادي الإسلامي[61] هو نظام مستقل، ولا يمكن للإسلام أن يتفق مع الأيديولوجية المادية سواء تعلق الأمر بالرأسماليين أو الشيوعيين."[62] ولعلّه استلهم هذه الفكرة من اطّلاعه على أطروحة محسن البرازي التي أُعدّت في الجامعة نفسها التي أعدّ فيها حميد الله رسالته للدكتوراه عام ١٩٣٥م. وهذا يبيّن أنّ فكرة النظام الاقتصادي الإسلامي طرأت إلى ذهن شخصيات من مناطق مختلفة، مما يفنّد أطروحة تيمور كوران التي تحصر ظهورها في شبه القارة الهندية بداية الأربعينات."[63]

بناءً على ما سبق، وبالإضافة إلى الرصد الببليوغرافي بلغات عديدة (الملحق)، يتضح أنّ مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" ظهر عام ١٩٣٦م بالإنجليزية، وعام ١٩٤٤م بالأردية، وعام ١٩٥١م بالفرنسية. أمّا في الأدبيات العربية، فقد استُخدم على الأقل عام ١٩٦١م، ممّا يوحي بأنّه لم يكن متداولاً على نطاق واسع؛ ربما لعدم استقرار معالمه الدلالية، وربما لاحتماله أكثر من معنى (polysemic). فالاصطلاح في الأصل هو الاتفاق على وضع شيء أو أمر مخصوص. ولعلّ ما يؤكّد عدم شيوع مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" حتى بداية السبعينات من القرن العشرين، عنوان الندوة التي عقدها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة، في يناير عام ١٩٦٧م، وهو "المبادئ الاقتصادية في الإسلام،"[64] بالإضافة إلى عنوان ندوة أخرى نظّمتها جمعية الطلبة المسلمين في شمال القارة الأمريكية في ولاية إنديانا بالولايات المتحدة، في الثاني عشر من شهر أبريل عام ١٩٦٨م،[65] وهو "العناصر المعاصرة للفكر الاقتصادي والاجتماعي في الإسلام." ثمّ ما لبث أن فرض نفسه نهائياً على حساب مصطلح "المعاش". وهذا يقودنا

[61] Système d'économie islamique

[62] Hamidullah, Muhammad. La politique étrangère du Pakistan et son arrière-plan. *Politique étrangère*, 16(2), 1951, p.139

[63] Kuran, Timur. *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*, Princeton: Princeton University Press, 2004, p.84-85

[64] الفنجري، محمد شوقي. **المذهب الاقتصادي في الإسلام**، ضمن: **الاقتصاد الإسلامي**، بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ١٩٨٠م، ص٨٩

[65] Contemporary aspects of economic and social thinking in Islam, Conference of the Muslim Students Association of the United States and Canada, April 12, 1968

إلى تناول ترجمة مصطلحي "المعاش" و"الاقتصاد"، مع الإشارة إلى ضرورة التفريق بين الترجمة الثقافية والترجمة الأيديولوجية.

رابعاً: بين الترجمة الثقافية والترجمة الأيديولوجية[٦٦]

في ترجمة كتاب "المقدِّمة" لابن خلدون من العربية إلى الفرنسية عام ١٨٦٣م، ترجم وليام دي سلان لفظة "المعاش" تارة بعبارة (*moyens de se procurer la subsistence*)؛ أي طرق الحصول على الرزق، وتارة أُخرى بعبارة (*travailler pour gagner sa vie*)؛ أي العمل لكسب قوت الحياة،[٦٧] ولم يستخدم في هذين الموضعين لفظة "اقتصاد." في حين صنّف إيف لاكوست ابن خلدون بأنّه مؤسس علم الاقتصاد السياسي،[٦٨] وعدَّه إبراهيم عويس أبا علم الاقتصاد، بناءً على ترجمة مصطلح "المعاش" بالاقتصاد.[٦٩]

إنّ وصف ابن خلدون بمؤسس (أو أبي) علم الاقتصاد على هذا المنوال ليس تشريفاً له، بل منقصة له؛ لأنّ هذا الوصف يحصره في قالب المنظومة الفكرية التقليدية للاقتصاد السياسي، بناءً على المركزية الثقافية الأوروبية، فيحدّ بذلك من أسس فكره، ودلالاته، وأبعاده، وارتباطه الوثيق بمفهوم الإعمار الذي يتناول الاجتماع الإنساني، ويشمل شتّى الجوانب التي تلبّي حاجاته المادية والمعنوية. فمفهوم الإعمار أعمّ من مفهوم الاقتصاد،[٧٠] وهو يتضمّن كلّ عمل إنساني متصف بالصلاح والإصلاح مادياً كان أو معنوياً، يهدف إلى القيام بواجب الخلافة في الأرض، لأداء حقوق الله وحقوق العباد. قال عليه الصلاة

[٦٦] الترجمة الثقافية هي إحدى طرق التواصل التي تسمح بتعرُّف ثقافة الآخر وهويته ومكوّناته وخصوصياته، من دون التكيّف مع قيم ثقافة المترجم. أمّا الترجمة الأيديولوجية فهي الترجمة المحكومة بدوافع مذهبية، وحزبية، وطائفية.

[٦٧] Ibn Khaldoun. *Les Prolegomenes*. traduits en Français et commentes par William Mac Guckin de Slane, troisieme partie, Paris: Institut de France, 1863, p 4 et p 448.

[68] Lacoste, Yves. *Maghreb, peuples et civilisations*, Paris: La Découverte, 1995, p 17.

[69] Oweiss, Ibrahim M. *Ibn Khaldun, the Father of Economics*. George Nicholas Atiyeh. *Arab Civilization: Challenges and Responses. Studies in Honor of Constantine K. Zurayk*, State University of New York, 1988, p 112-127.

[٧٠] مزيان، عبد المجيد. النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها في الفكر الإسلامي والواقع الاجتماعي، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١م.

السلام: "إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: إِنَّا أَنْزَلْنَا المَالَ لِإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ."[٧١] وقال ابن القيم في شرح ذلك: "فأخبر سبحانه أنّه أنزل المال ليستعان به على إقامة حقه بالصلاة وإقامة حق عباده بالزكاة."[٧٢] فالمعاش في الإسلام هو جزء من منظومة متكاملة تتضمّن أبعاداً تعبّدية وأخلاقية ونفسية واجتماعية لا تنفك عن بعضها بعضاً.

من جهة أخرى، يميل بعض الباحثين من الناطقين بالأردية إلى ترجمة مصطلح (political economy)، أو (economics) بكلمة "معاشيات"،[٧٣] وبعضهم الآخر بكلمة "اقتصاديات"، أو "علم الاقتصاد". ويبدو من أول وهلة أنّ مسلمي شبه القارة الهندية قد وُفِّقوا -مقارنة بالعرب- في اختيار مصطلح "المعاش" بدلاً من مصطلح "الاقتصاد". ولكن، عند التمحيص يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: كيف يُستخدَم مصطلح "إسلامي معاشيات" (المعاش الإسلامي) لتمييز الاقتصاد الإسلامي من الاقتصاد التقليدي، مع أنّ مصطلح "المعاش" سابق لمصطلح "الاقتصاد"؟

فبناءً على طبيعة التأثُّر، يُفترض أن يتأثَّر اللاحق بالسابق وليس العكس. والظاهر أنّ علماء شبه القارة الهندية ومثقّفيها الذين سنحت لهم فرصة قراءة بعض المجلات العربية[٧٤] استخدموا في كتاباتهم بالأردية مصطلح "الاقتصاد". أمّا الذين لم تسنح لهم الفرصة، فيبدو أنّهم درجوا على استخدام مصطلح "المعاش".

وفي واقع الأمر، فإنّنا لا ندري الزمان والكيفية التي دخل فيها مصطلح "المعاش" اللغة الأردية،[٧٥] لكنّ الواضح أنّ هناك كتابات حديثة بالأردية تربطه بما جاء في مقدّمة

[٧١] رواه ابن حنبل، أحمد. المسند، مكة المكرمة: المكتبة التجارية مصطفى أحمد الباز، ط٢، ١٤١٤هـ، ج٨، ص٢١٠. وصحّحه الألباني في: صحيح الجامع الصغير، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٨هـ، رقم ١٧٨١.

[٧٢] ابن القيم. عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٩هـ، ص٣١٤.

[٧٣] صديقي، محمد نجاة الله. ثبت ببليوغرافيا مراجع معاصرة في الاقتصاد الإسلامي، جدة: مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، ١٩٨٠م، ص١٤-١٦.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah. *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*. Leicester: The Islamic Foundation and Jeddah: International Center for Research in Islamic Economics, 1981, pp. 83-87.

[٧٤] لا سيّما مجلة المنار التي كانت ذائعة الصيت في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

[٧٥] وردت الإشارة إلى هذه اللغة أو اللهجة الأردو (urdu) في الكلمة التركية (ordu)، وتعني المعسكر أو المخيم العسكري وبذلك فإنّ كلمة الأردو تعني حرفياً لغة المعسكر. وهي تاريخياً لغة مسلمي الهند التي تولّدت تدريجياً وسط جيش

ابن خلدون، يأتي في مقدمتها ما كتبه كلٌّ من: سيد مبارز الدين رفعت (١٩٣٧م): "معاشيات ابن خلدون كى خيالات" (آراء ابن خلدون عن المعاش)، ومحمد عبد القادر (١٩٤٢م): "ابن خلدون كى معاشي خيالات" (الآراء المعاشية لابن خلدون).[76] توجد أيضاً كتابات تربطه بمفهوم "العمران الخلدوني"، منها ما كتبه عبيد الله سندي (١٩٥٣م): "شاه ولي الله كا فلسفه عمرانيات ومعاشيات" (الإمام ولي الله الدهلوي وفلسفته في العمران والمعاش).[77]

يُذكر أنّ أبا الأعلى المودودي لم يستخدم في عناوين كتاباته مصطلح "إسلامي معاشيات" (الاقتصاد الإسلامي) كما يوهم بذلك بعض المنتسبين إليه أو المنتقدين له. ويظهر ذلك جليّاً في العناوين الآتية: "إنسان كا معاشي مسئلة اور اسكا اسلامي حل" (مشكلة الإنسان في المعاش وحلها الإسلامي) (١٩٤١م)،[78] و"إسلام أور جديد معاشي نظريات" (الإسلام ونظم المعاش المعاصرة) (١٩٥٩م)،[79] و"قرآن كى معاشي تعليمات" (تعاليم القرآن في المعاش)، ومعاشيات إسلام (المعاش في الإسلام) (١٩٦٩م).[80]

وقد حصل توافق في النتيجة بين بعض الأوروبيين والمسلمين، فترجم الأوروبيون مصطلح "علم المعاش" بالاقتصاد السياسي، وترجم المسلمون المصطلح الفرنسي (économie politique) إلى علم المعاش، أو علم الاقتصاد، أو الاثنين كما هو الحال في الأردية، على الرغم من تباين الدوافع (جدول رقم ١). وبالنسبة للمسلمين، فالغرض هو بيان أنّ الإسلام كان سبّاقاً في التطرق إلى الاقتصاد ومسائله الأساسية وفق مسلك

المسلمين والأسواق الشعبية في عهد الخلافة الإسلامية. لذا، فقد نشأت أساساً على اللغة المحلية، واللغة الفارسية، واللغة العربية، وبعض الكلمات التركية.

[76] Siddiqi, *op. cit.* p. 122

[77] Siddiqi, *op. cit.* p. 124

[78] هي محاضرة أُلقيت في العشرين من شهر أكتوبر عام ١٩٤١م، ضمن سلسلة محاضرات نظمتها جمعية الثقافة والتاريخ الإسلامي في جامعة عليكره بالهند، نقلاً عن المرجع الآتي:

Bosworth, C.E., van Donzel, E., Heinrichs, and W.P. & Pellat, C. *Encyclopedie de l'Islam*. Leiden et Paris: E.J. Brill et G. P. Maisonneuve Larose S.A., 1989, fascicule 11, p.864.

[79] المودودي، أبو الأعلى. **إسلام أور جديد معاشي نظريات**، لاهور: إسلامك پبليكيشنز، ١٩٥٩م.

[80] المودودي، أبو الأعلى. **معاشيات إسلام**، لاهور: إسلامك پبليكيشنز، ١٩٦٩م.

قائم على ردّ الفعل (إيجاد مقابل إسلامي لما هو سائد عند الأوروبيين، وهذا من الظواهر المستفحلة في الأدبيات العربية والإسلامية المعاصرة. أمّا غرض الأوروبيين فيتمثّل في دمج مطروحات غير الأوروبية في فضاء الاقتصاد السياسي، ممّا يُؤكّد ما سخطه جاك غودي (Jack Goody) بخصوص ميل الأوروبيين إلى كتابة التاريخ من منظور مركزي، وفرض تصوّرهم على بقية العالم.[81] ومن خلال هذا المنحى يصل الطرفان إلى نتيجة واحدة، هي إفراغ المعارف غير الأوروبية من هويتها المعرفية، ممّا دفع بعض المفكرين الأوروبيين إلى ستنتاج أنّ التطبيقات الحديثة التي تستند إلى الاقتصاد الإسلامي لم تأتِ بجديد، إنّما تعيد تغليف المنتجات المتداولة في السوق المعوّم بغلاف إسلامي. يقول سيرج لاتوش في كتابه (تغريب العالم): "إن مضمون ما يسمى بالاقتصاد الإسلامي دون أن يكون فارغاً تماماً، لا يزال محدوداً للغاية."[82] والمقصود أنّ معالم هويته المعرفية، بناءً على ما ظهر له حتى الآن، لا تزال تشوبها الضبابية وعدم وضوح الرؤية. وقد أكّد هذا الأمر محمد عمر شابرا في الجلسة الافتتاحية لورشة "مستقبل الاقتصاد الإسلامي"، التي نظّمها معهد الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز، في الفترة الممتدة بين ١٢-١٣ نوفمبر ٢٠١٢م. وهذا يجرنا إلى تناول إيجابيات تسمية الاقتصاد الإسلامي وسلبياتها.

جدول رقم (١): مفردات المال، والرزق، والكسب، والمعيشة، والاقتصاد في أربع لغات.

العربية	الأردية	الإنجليزية	الفرنسية
مال	مال	money, asset, good, fortune, wealth	argent, avoir, bien, fortune, richesse
رزق	رزق	sustenance, subsistence, livelihood	subsistance, ce dont on bénéficie

[81] غودي، جاك. سرقة التاريخ، ترجمة: محمد محمود التوبة لكتاب (The Theft of History)، الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠١٠م، ص١٥.

[82] Latouche, Serge. *L'occidentalisation du monde*. Paris: La Découverte, 2005, p.18

الفرنسية	الإنجليزية	الأردية	العربية
acquisition, avantage, bénéfice, gain	acquisition, advantage, benefit, gain	كمائي أو كسب	كسب
vie, manière / moyen de vivre, gagner sa vie	life, way to live, make a living	معاشي	معاش
économie	economy	اقتصاد	اقتصاد
sciences économiques	economics	معاشيات، اقتصاديات	علم الاقتصاد

خامساً: إيجابيات مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" وسلبياته

لكلّ شيء مصلحة ومفسدة، فلا توجد مصلحة بحتة، ولا مفسدة بحتة. وهذا ينطبق أيضاً على الألفاظ والمصطلحات؛ حتى تلك التي تتصف بصفة "إسلامي"، أو تستمد شرعيتها الرمزية منه؛ لأنّ العبرة ليست في ذات اللفظ، ولكن في ما يتسبّب أو يُنسب إليه، لا سيّما حين أصبحت كلمة "الإسلام" تُستعمل لترويج السلع والخدمات.[83] فعلى الرغم من شيوعها النسبي، تبقى تسمية "الاقتصاد الإسلامي" اجتهاداً دلالياً معاصراً مرتبطاً بظروف معيّنة، له إيجابياته وسلبياته. وفي حال تجاوزت سلبيات استخدام المصطلحات إيجابياتها يتحتم ضبطها، بل حتى الاستغناء عنها أحياناً،[84] مما يبيّن أنّ القاعدة المشهورة "لا مشاحة في الاصطلاح" ليست على إطلاقها،[85] خاصة إذا أدّى

[83] Haenni, Patrick. *L'Islam de marché*, Paris: Seuil, 2005

[84] يُستغنى عن المصطلحات في العلوم الإنسانية بمثل أولاهما في أنّ سلبيات استخدام المصطلح تفوق كثيراً إيجابياته، وثانيهما أنّ استخدام المصطلح قد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنموذج إرشادي (paradigm) تمّ تجاوزه والاستغناء عنه. انظر:

Tricot, André. Peut-on et doit-on se passer du concept d'intelligence? *La nouvelle revue de l'AIS*, n°6, 2ème trimestre, 1999, p.6

[85] ابن موسى، محمد الثاني بن عمر. "التقييد والإيضاح لقولهم (لا مشاحة في الاصطلاح)"، **مجلة الحكمة**، عدد ٣٢، ١٤٢٧هـ. انظر أيضاً

ذلك من تنزيل كلام فقهاء السلف وتفسير معاني عباراتهم وفق مصطلحات حادثة، أو محاكمتهم ومحاججتهم بموجبها، أو التزهيد في مصطلحات درجوا عليها، كوصف الزكاة بأنّها ضريبة اجتماعية. قال بكر أبو زيد في هذا الصدد: "الأسماء الشرعية بنص القرآن والسنّة لا يجوز تغييرها ولا العدول عنها، وإن استبدالها باسم آخر فيه: هجر للاسم الشرعي، والاستدراك على الشرع، ومنابذة ظاهرة لما ذكره الله ورسوله، مع ما في ذلك من الانفصام بين المسلم وكتب السلف."[86]

وفي ما يأتي بعض من إيجابيات هذه التسمية:

– إعادة إحياء التراث الإسلامي في حقل المعاش، والتأكيد على أنّ الإسلام دين شامل يُنظِّم علاقة العبد بربه وبالعباد، خاصة "الحياة المعيشية التي يعني بها علم الاقتصاد."[87]

– إبراز مدرسة جديدة ذات مبادئ متميِّزة لم يعد بالإمكان تجاهلها حتى من الأوروبيين. وفي ذلك، يقول "أندراي زوبوف" أستاذ العلاقات الدولية بجامعة موسكو: "إن المسلمين يعملون منذ فترة طويلة لتطوير الاقتصاد الإسلامي. وعلى الرغم من الابتسامات الساخرة من بعض الخبراء الأوروبيين، فإنه يحمل وجهات نظر ليست خالية من المعاني."[88]

– نصرة النبي ﷺ في غير مجال العبادات؛ حتى من قبل غير المسلمين. يقول فرانك فوجل (Frank Vogel) أُستاذ القانون السابق بجامعة هارفارد، إنّه اطّلع على مبادئ التمويل الإسلامي مثل تحريم الربا فاستوعبها، إلّا أنّه لم يستطع إدراك كُنْه حديث "لا

الجيزاني، محمد بن حسين، "قاعدة (لا مشاحة في الاصطلاح)"، مجلة الأصول والنوازل، عدد٢، رجب ١٤٣٠هـ يوليو ٢٠٠٩م.

[86] أبو زيد، بكر عبد الله. معجم المناهي اللفظية، الرياض: دار العاصمة للنشر، ١٤١٧هـ، ص١١٧

[87] مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي. تطور علم الاقتصاد ودور مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي فيه، ورقة مقدمة من المركز بمناسبة حصوله على جائزة البنك الإسلامي للتنمية في الاقتصاد الإسلامي لعام ١٤٢٣هـ، جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، د.ت، ص٥

[88] Zoubov, Andrei. La foi et l'économie comme problème pour le XXI[e] siècle, in Calvez, Jean Yves & Zoubov, Andrei, *Eglise et économie : voix orthodoxes russes, voix catholiques romaines*, Paris: Cerf, 2006, p.197

تبعْ ما ليس عندكَ".[89] ولكن، بعد حدوث الأزمة المالية العالمية وما تلاها من هزّات وانهيارات وإخفاقات، فقد استوعب هذا المبدأ أيّما استيعاب.[90]

أمّا أبرز سلبياتها فتتمثّل في ما يأتي:

- حصر التصوّر والتفكير في ثنائية "الاقتصاد/الفقه". وعلى الرغم من الأهمية الكبرى للفقه والاقتصاد بوصفهما من التخصصات العلمية، فإنّ السلوك الاقتصادي يظلّ ظاهرة اجتماعية معقّدة ومتعدّدة الأبعاد، تحتاج إلى تخصصات مختلفة، خاصة علم الاجتماع، وعلم الإنسان، وفلسفة العلوم، وعلم اجتماع المعرفة.

- تصنيف كتابات الاقتصاد الإسلامي للأجيال الأولى بناءً على الخلفية (الخصوصية) الاقتصادية المكتسبة غالباً من الجامعات الأوروبية والأمريكية. فمن لم يحصل عليها، يُصنَّف بأنّه يكتب بطريقة تقليدية.[91]

- الإيحاء بوجود كتلة متجانسة اسمها "الاقتصاد الإسلامي" مقابل كتلة متجانسة أخرى اسمها "الاقتصاد غير الإسلامي".[92] وهذا خطأ منهجي مردّه غياب الإحساس بأهمية تاريخ الوقائع الاقتصادية التي عاشها المسلمون في ظروف زمانية ومكانية مختلفة.

---

[89] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم**، ضبط مصطفى البغا، دمشق: دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م، ج٢، حديث رقم٢٠٢٨، ص٧٥١. وانظره في

الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عنده، الحديث (١٢٥٠).

[90] النبوي، أحمد. "كتابات غير المسلمين عن التمويل الإسلامي في ضوء الأزمة المالية العالمية: وليم بويتر نموذجاً"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س٢٠، عدد٧٨، خريف ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، ص٨٧.

[91] Siddiqi, *op. cit.*, p.2. Islahi, Abdul Azim. Four Generations of Islamic Economists, *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, Vol. 23 No. 1, 2010, p.165.

[92] أوضحت بعض الدراسات وجود أشكال متنوعة للرأسمالية. انظر مثلاً:

Hall, Peter & Soskice, David. *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Amable, Bruno. *Les cinq capitalismes: Diversité des systèmes économiques et sociaux dans la mondialisation*. Paris: Seuil, 2005.

- استحضار ما هو غير إسلامي بصفة تكاد تكون آلية، خاصة النظامين الرأسمالي والاشتراكي- وما زال الجيل الجديد من الباحثين يُردِّد خطابات خمسينيات القرن الماضي القائل بأنّ الاقتصاد الإسلامي هو وسط بين الاشتراكية والرأسمالية، وأنّ فيه أفضل ما في النظامين. ومن المفترض أن يتأثَّر اللاحق بالسابق وليس العكس! وفي المقابل، فقد أفاد مارشال هودجسون بأنّ الرأسمالية والاشتراكية سمات مشتركة تجعل كلاًّ منهما غير وارد في حقبة سابقة.[93]

سادساً. عدم استقرار دلالات مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" على أسس علمية متينة

منذ المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، انحصر طرح الباحثين في الاقتصاد الإسلامي في التساؤل الآتي: هل تعني تسمية الاقتصاد الإسلامي بناء علم بديل لعلم الاقتصاد في صيغته التقليدية، أو هي بلورة رؤية إسلامية لتخصص مشترك اسمه علم الاقتصاد؟![94] ففي الحالة الأولى، تبدو تسمية الاقتصاد الإسلامي أكثر ملاءمة، وهذا لا يمنع بعض الفقهاء -أحياناً- من استخدام مصطلح "الاقتصاد الشرعي"[95] وفروعه، مثل السياسة الاقتصادية الشرعية.[96] أمّا في الحالة الثانية فيتم اللجوء إلى عبارات من قبيل: "الاقتصاد من منظور إسلامي"، و"الاقتصاد من رؤية إسلامية"، و"الاقتصاد من زاوية إسلامية"، و"مقاربة إسلامية للاقتصاد"، و"الإسلام والاقتصاد"، و"الاقتصاد في الإسلام". ويُبرِّر محمد النبهي هذا المنحى بما يأتي: "ليس هناك اقتصاد إسلامي... وآخر

[93] Hodgson, Marshall. *L'Islam dans l'histoire mondiale*, textes réunis, traduits de l'américain et préfacés par Abdesselam Cheddadi, Paris, Actes Sud / Sindbad, 1998 p.245

[94] Kahf, Monzer. Definition and Methodology of Islamic economics. *Review of Islamic Economics*, No. 13, 2003, p 31

[95] ابن باز، عبد العزيز. الدعوة إلى الله وما ينبغي أن يتحلى به الدعاة، ضمن محاضرات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٣٩٥هـ، ص٣٥٥

[96] الكيلاني، عبد الله. اجتهاد عمر بن الخطاب في أرض السواد وصلته بالسياسة الاقتصادية الشرعية، عمان: الدار الأثرية، ٢٠٠٨م، ص١٧.

غير إسلامي. وإنما هناك نظرة الإسلام إلى الاقتصاد، ونظرة غير الإسلام إليه [...] ولكن قد تقبل كلمة الاقتصاد الإسلامي، إذا قصد بها الاقتصاد وفقاً لمنهج الإسلام المؤسس على نظرته إليه."[97] فمعالجة الموضوع في تقديره لا تقوم على نظرة الإسلام الشاملة في رسالته، وعلى النظرة الأساسية لهذه الرسالة القائمة على إعادة تقييم الاقتصاد والإنسان معاً."[98] مما يدل على أنّ تسمية الاقتصاد الإسلامي لم تستقر بعدُ على أسس علمية متينة. وهو إشكال أشار إليه شوقي دنيا عند تطرّقه إلى تجربة جامعة الأزهر في تدريس "الاقتصاد الإسلامي" إذ قال: "قالوا نعمل مجموعة من العلوم الاقتصادية الإسلامية في كليات التجارة، قالوا ندخل في مناهج كليات التجارة بعض المواد الاقتصادية، ومنها منهج اسمه الاقتصاد الإسلامي؛ حتى الاسم عند بعض المتمعّن اسم سيء. ما الاقتصاد الإسلامي؟ مبادئ؟ نظريات؟ فلسفة؟ الاقتصاد الجزئي الإسلامي! كأن الاقتصاد الإسلامي شيء صغير وحاجة واحدة لا تقبل التوزيع، ولا التصنيف، ولا التقسيم، ولا التفريع، ولا أي شيء!"[99]

يسعى التنبيه هنا على أنّ كلية التجارة في جامعة الأزهر لم تستحدث في الفترة المُشار إليها مادة باسم "الاقتصاد الإسلامي"، إنّما استحدثت مادة باسم "الفكر الاقتصادي في الإسلام"، على حدّ تعبير صلاح الدين نامق؛ العميد السابق لكلية التجارة بجامعة الأزهر،[100] لأنّ مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" لم يكن شائعاً كما تبيَّن آنفاً. ويؤكّد ذلك محمد شوقي الفنجري بقوله: "في سنة ١٩٦٧م كرمتني جامعة الأزهر بتكليفي بتدريس مادة الفكر الاقتصادي الإسلامي."[101] وبعد خمس سنوات، تمّ تطوير اسم المادة إلى مُسمّى "الاقتصاد الإسلامي."[102] وكتتمّة لمسألة عدم التوفيق في اختيار

[97] البهي، محمد. **الإسلام والاقتصاد**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٨١م، ص٧-٨

[98] المرجع السابق، ص٣

[99] دنيا، شوقي. **البحث الاقتصادي الإسلامي: واقعه وطموحاته**، القاهرة: مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، ٢٠٠٩م، ص٣٣

[100] صلاح نامق، مقدمة كتاب:

الفنجري، محمد شوقي. **ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية وأهمية الاقتصاد الإسلامي**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٨م، ص٩

[101] المرجع السابق، ص١١

[102] المرجع السابق، ص١١

تسمية الاقتصاد الإسلامي، أشار شوقي دنيا في كتاب آخر: "مع التسليم بأحقية وجود علم الاقتصاد الإسلامي. إلا أننا نرى أن تقييد أو وصف الاقتصاد لدينا بهذا الوصف هو مجرد مرحلة نأمل أن تنتهي بسرعة لنقول بعدها علم الاقتصاد فقط كما يقال في الغرب والشرق. مع ملاحظة أن المحتوى والمنهج وأدوات التحليل كلها تكون إسلامية، فهو اقتصاد إسلامي من حيث المضمون دون أن يسمى بذلك، مثل الفقه فهو فقه إسلامي دون أن يشار إلى ذلك في عنوان أو اسم الكتاب."[٣] والواقع أنّ المسألة أبعد من مجرّد التوفيق في اختيار التسمية، أو إسقاط صفة "الإسلامي". أمّا القياس بين الفقه والاقتصاد فيحتاج إلى إعادة نظر؛ لأنّ الفقه علم إسلامي خالص، بينما الاقتصاد بمفهومه الحديث علم وافد من أوروبا.

خاتمة:

يخلص البحث إلى أنّ إشكالية البحث في الاقتصاد الإسلامي بدأت أساساً من تبني مصطلح "الاقتصاد" الذي لم يشتق من المنظومة الحضارية العربية والإسلامية بناءً على تراكم معرفي، إنّما دخل الأدبيات العربية جرّاء ترجمة المصطلح الفرنسي (économie politique) (الاقتصاد السياسي)، ممّا أحدث قطيعة معرفية تمثّلت -بصورة خاصة- في الإعراض عن مصطلح "المعاش" الذي استقر عليه الفقهاء والأدباء في القرون الأخيرة.

وبما أنّ المصطلحات ليست حيادية، فمن الصعب بمكان نقل المصطلحات وإعادة صياغتها بقالب جديد بمنأى عن المنظومة الفكرية الأصلية التي خرجت من رحمها. وفي ظلّ هذه الظروف، جلب مصطلح "الاقتصاد" اهتمام النخب الفكرية، ثمّ أُلحق به صفة "الإسلامي" بناءً على اجتهاد فردي، ليظهر إلى الوجود مصطلح "الاقتصاد الإسلامي". وقد جاء استخدام صفة "الإسلامي" بدلالتها الحديثة في المجتمعات المسلمة كردّ فعل على محاولة التغريب بعد حملات التوسّع الاستعماري الأوروبي. والواقع استخدام هذه الصفة في مأزق التصنيف عبر ثنائية "الإسلامي/ غير الإسلامي"، والقفز الثوري ممّا هو

[٣] دنيا، شوقي. النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي، الرياض: مكتبة الخريجي، ١٩٨٤م، ص٨.

كائن إلى ما يجب أن يكون، من دون مراعاة سنّة التدرّج. كما فرض نفسه على صيغة المُنتَج المعرفي الذي ينصب غالباً على قضايا الشكل أكثر من قضايا المضمون.

ومما يثير الدهشة إلحاق صفة "الإسلامي" بمصطلح "المعاش" في الأدبيات الأُردية، على الرغم من أنّ "المعاش" هو مفهوم إسلامي محض؛ فكيف يمكن إطلاق صفة "الإسلامي" عليه؟ وهذا يُؤكّد أنّ استخدام هذه الصفة قد ظهر كردّ فعل بناءً على ترجمة المصطلح الإنجليزي (political economy) (الاقتصاد السياسي). فإشكالية مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" تتعدّى -إذن- المبحث اللغوي الذي يتمثّل في اختيار التسمية المناسبة، لتتضمّن العملية الإدراكية التي ولّدت مصطلح "الاقتصاد"، وكذلك صفة "الإسلامي" التي أُلحِقت به.

ونتج من تبنّي مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" في المقام الأول حصر التفكير -لدى شريحة كبيرة من الباحثين- في ثنائية "الاقتصاد/ الفقه". ومما يلفت الانتباه أنّ بعض الفقهاء الذين تصدّوا منذ أكثر من قرن للكتابة في علم الاقتصاد دون ربطه بصفة "الإسلامي"، وُفِّقوا في الفصل بين موضوع علم الاقتصاد وموضوع الفقه. قال عبد القادر البجاوي وعمر بريهمات في معرض حديثهما عن انتقال الثروة: "الأول: الإرث وهو انتقال حقوق جيل إلى جيل بعده. الثاني: الهبة والوصية. الثالث: المناقلة. أما الوجهان الأولان فلا نتعرض لهما لأنهما ليسا من مقاصد هذا الفن."[104] وأشارا في موضع آخر: "ولما كانت المناقلة عقداً على مجرد إعطاء منفعة في مقابلة منفعة أخرى اتضح لك أن عقد البيع، والإجارة، والشركة، والمرابحة، والتولية آلات للمناقلة، وبحسبه فلا نتعرض لبيان حقائق هذه العقود لتكفل فن آخر بها، وإنما نظرنا فيما يؤدي إلى التوصل إلى معرفة انحصار القيم."[105] وهذا ما لم يتمكّن جُلّ الباحثين المنتسبين اليوم للاقتصاد الإسلامي من تحقيقه؛ سواء كانوا فقهاء أو اقتصاديين، مما يُبيّن أنّ البحث في الحقل لم يصل بعدُ إلى مرحلة التراكم المعرفي بحيث يُستفاد من نتائج البحوث السابقة في معالجة الإشكالات المنهجية وتطوير نتائج لاحقة.

---

[104] البجاوي، وبريهمات، **المرصاد في مسائل الاقتصاد**، مرجع سابق، ص٤٢-٤٣

[105] المرجع السابق، ص٤٤

وقد أدى التمسك بثنائية "الاقتصاد/ الفقه" إلى الانغلاق على تخصصات أخرى، لم يعُد بالإمكان تجاهلها في ظل تداخل العلوم. ففي الوقت الذي كشف فيه علم اجتماع العلوم -مثلاً- عن تأثير علم الاقتصاد في الواقع وتوجّهاته بدلاً من الوقوف عند حدّ الوصف كما هو شائع،[16] لا يزال بعض الباحثين في الاقتصاد الإسلامي يعملون ضمن فروض المدرسة النيوكلاسيكية ويعُدّونها من باب القوانين أو الحقائق العلمية.[17] وفي الوقت الذي توصّل فيه علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) إلى أنّ الأسرة هي بناء اجتماعي، لا يزال بعض روّاد الاقتصاد الإسلامي يعُدّون الأسرة من المسلّمات التي لا مجال لمناقشتها. وعلى الرغم من الكشف -بعد الأزمة المالية العالمية- عن تأثير الرياضيات المستخدمة في قياس المخاطر، في سلوك الفاعلين في الأسواق المالية، لا يزال يُنظر (في حقل الاقتصاد الإسلامي) إلى الرياضيات على أنّها أداة علمية محايدة، بل حتى بوصفها -أحياناً- أهم مؤشّر على الرصانة العلمية للمخرجات البحثية.

وفي الختام، إذا ظهر مصطلح "الاقتصاد الإسلامي" كردّ فعل ووُجد ليبقى، ينبغي تجاوز مرحلة ردّ الفعل هذه بالانتقال إلى مرحلة الفعل الواعي بإيجابيات المصطلح وسلبياته، وهذا يتطلّب المزيد من الجهود لضبط دلالات مصطلح "الاقتصاد"، وكذا دلالات صفة "إسلامي". فالمصطلح هو الوعاء الإدراكي الذي تُطرح من خلاله الأفكار، وإذا اضطرب ضبطه اختلّ البناء الإدراكي كلّه، ممّا ينعكس سلباً على مخرجاته المنهجية والنظرية والتطبيقية.

ينبغي أيضاً إشراك باحثين من تخصصات مختلفة في عملية ضبط دلالات مصطلح "الاقتصاد الإسلامي"، لا سيّما علم اللسانيات، وعلم اجتماع العلوم، والاقتصاد الإدراكي (cognitive economics)، ثمّ إدراج أهم الضوابط التي تمّ الوقوف عليها لتطوير البرامج التعليمية ذات العلاقة.

[16] تُعرف هذه الظاهرة في علم اللسانيات وعلم اجتماع العلوم بـ(performativity)، وتعني أساساً التعبير الذي يدفع إلى إنجاز فعل، لذلك تترجم أحياناً بالإنجازية.

[17] تُعرف هذه الظاهرة في علم اجتماع العلوم بـ(cognitive embeddedness)، وتترجم عادة بالتضمين الإدراكي.

ملحق

كتابات تربط عناوينُها الاقتصادَ بالإسلام

قبل شيوع مصطلح "الاقتصاد الإسلامي"

منذ بداية القرن العشرين، برزت كتابات بسمات مختلفة تربط عناوينها الاقتصاد بالإسلام، منها: مقالة "الإسلام والاقتصاد" للمستشرق الألماني كارل بيكر (١٩١٦م)،[8] وكتاب "إسلام كا اقتصادي نظام" (نظام الإسلام الاقتصادي) لحفظ الرحمن سيوهاروي (١٩٣٩م)،[9] ومقالة "إسلامي معاشيات" (الاقتصاد الإسلامي) لعبد الرحمن محمد خان (١٩٤٤م)،[10] وكتاب "علم الاقتصاد في الإسلام" لأحمد محمود (١٩٤٧م)،[11] وكتاب "الإسلام والأوضاع الاقتصادية" لمحمد الغزالي (١٩٤٧م)،[12] وكتيّب "فتوى شرعية في شئون اقتصادية" لمخلوف حسنين مفتي الديار المصرية (١٩٤٨م)،[13] ومقالة "مدخل لفلسفة الإسلام الاقتصادية" لأحمد الرحمن علوي (١٩٥٠م)،[14] وكتاب "الاقتصاد في ضوء الإسلام" لمحمد محمد إسماعيل عبده (١٩٥١م)،[15] وكتاب "النظام الاقتصادي في الإسلام" لتقي الدين النبهاني

---

[8] Becker, Carl Heinrich. Islam und Wirtschaft, *Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient*, I, 1916, p 66-77.

[9] تُرجم الكتاب إلى الإنجليزية، وطُبع عام ٢٠٠١م. انظر:

- Sayharvi, Hafz-ur-Rehman. *The Economic System of Islam*. Lahore: Idara-e-Islamiat, 2001.

[10] خان، عبد الرحمن محمد. إسلامي معاشيات، **مجلة برهان**، دلهي، مج١٢، ع٢، فبراير ١٩٤٤م، ص٢٧-٣١.

[11] Mahmud, Ahmad. *Economics of Islam: a comparative study*. Lahore: M. Ashraf, 1947.

[12] الغزالي، محمد. **الإسلام والأوضاع الاقتصادية**، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٤٧م.

[13] حسنين، مخلوف. **فتوى شرعية في شئون اقتصادية**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٨م.

[14] Alavi, Ahmadur Rahman. An Introduction to the Economic Philosophy of Islam, *Islamic Literature* (Lahore), 2(4), April 1950, p 25-34.

[15] عبده، محمد محمد إسماعيل. **الاقتصاد في ضوء الإسلام**، القاهرة: جامعة فؤاد، جمعية الدراسات الإسلامية، ١٩٥١م، نقلاً عن: موقع مكتبة الإسكندرية ضمن مشروع رقمنة مليون كتاب عبر الرابط الآتي:

- http://dar.bibalex.org/webpages/mainpage.jsf?BibID=345722

(١٩٥٢م)،[116] وكتاب "الإنسان الاقتصادي الإسلامي" لجوزيف هانس (١٩٥٢م)،[117] ومقالة "الإسلام ونظام الغرب الاقتصادي" لمحمود بورورو ضمنها عبارة "النظام الاقتصادي القائم على المبادئ الإسلامية" (١٩٥٣م)،[118] ومقالة "جوانب من الاقتصاد الإسلامي" لمحمد عبد الله العربي (١٩٥٧م)،[119] وكتاب "بناء الاقتصاد في الإسلام" لزيدان أبي المكارم (١٩٥٩م)،[120] ومحاضرة "الخطوط الكبرى لنظام الاقتصادي في الإسلام" لياقوت العشماوي (١٩٥٩م)،[121] وكتاب "نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة" لعبد الحميد أبي سليمان (١٩٦٠م)،[122] ومقالة "النزعة الاقتصادية للإسلام" لجاك أستروي (١٩٦٠م)،[123] ومقالة "الإسلام والتنمية الاقتصادية" لجيرار ديستان دي برنيس (١٩٦٠م)،[124] وكتاب "المبادئ الاقتصادية للإسلام" لسيد أحمد علي (١٩٦١م)،[125] وكتاب "الإسلام أمام تحدي التنمية الاقتصادية" لجاك أستروي،[126] ومقالة "العرب والتعبير الاقتصادي" لجاك بيرك (١٩٦٢م)،[127] وكتاب

النبهاني، تقي الدين، النظام الاقتصادي في الإسلام، القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٢م

[117] Hans, Josef. *Homo oeconomicus Islamicus.* Wirtschaftswandel und sozialer Aufbruch im Islam. Klagenfurt: J. Leon sen, 1952.

[118] بورورو، محمود، "الإسلام ونظام الغرب الاقتصادي"، **صحيفة المنار**، الجزائر، عدد ٥، ٢٣ أبريل ١٩٥٢م، ص٣

[119] Al-Arabi, Muhammad Abdullah. Some Aspects of Islamic Economics. *Islamic Thought* (Aligarh), 6(2), March-April, 1957, p 8-19

[120] أبو المكارم، زيدان، **بناء الاقتصاد في الإسلام**، القاهرة: دار العروبة، ١٩٥٩م

[121] العشماوي، ياقوت، **الخطوط الكبرى للنظام الاقتصادي في الإسلام**، ضمن **المحاضرات العامة للموسم الثقافي الأول للإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر**، القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٥٩م

[122] أبو سليمان، عبد الحميد، **نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة**، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٦٠م

[123] Austruy, Jacques. Vocation économique de l'Islam. *Cahiers de l'ISEA*, n°106, octobre 1960, p.151-212

[124] Bernis, Gérard Destanne de. Islam et développement économique, *Cahiers de l'ISEA*, n°106, octobre 1960, p.105-150.

[125] Ali, Syed Ahmad. *Economic Foundations of Islam. A Social and Economic Study*. Calcutta: Orient Longmans, 1961

[126] Austruy, Jacques. *L'Islam face au développement économique*. Paris: Editions Ouvrières, 1961

ترجمه إلى العربية نبيل الطويل: جاك أستروي، **الإسلام والتنمية الاقتصادية**، دمشق: دار الفكر، ١٩٦١م

إبراهيم محمد إسماعيل "الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة" (١٩٦٢م)،[128] ومقالة "أسس الاقتصاد الإسلامي" لرافع الدين (١٩٦٣م)،[129] وكتاب "السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي" لأحمد شلبي (١٩٦٤م)،[130] ومقالة "الفكر الاقتصادي للإسلام: ابن خلدون" لجوزيف سبنغلر (١٩٦٤م)،[131] وكتاب "الإسلام والاقتصاد" لأحمد الشرباصي (١٩٦٥م)،[132] ومقالة "أهمية الاقتصاد في ضوء السنّة" لسيد مناظر حسن الجيلاني (١٩٦٥م)،[133] وكتاب "خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي" لمحمود أبي السعود (١٩٦٥م)،[134] وهو أول كتاب بالعربية استُخدِم في عنوانه مصطلح "الاقتصاد الإسلامي".

[127] Berque, Jacques. Les Arabes et l'expression économique, *Studia Islamica* XVI, 1962, p 95-120.

[128] Ismail, Ibrahim Mohammad. *L'Islam et les doctrines économiques contemporaines*, Le Caire: Conseil supérieur des affaires islamiques, 1962

[129] رفيع الدين، "أسس الاقتصاد الإسلامي"، **مجلة البعث الإسلامي**، لكنؤ (الهند)، مج٨، ع١، سبتمبر ١٩٦٣م، ص٣٢-٤٠

[130] شلبي، أحمد. **السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤م

[131] Joseph Spengler. Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun, *Comparative Studies in Society and History*, Vol 6, No.3, April 1964, p.282-306

[132] الشرباصي، أحمد. **الإسلام والاقتصاد**، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥م

[133] الجيلاني، سيد مناظر حسن. "أهمية الاقتصاد في ضوء السنة"، **مجلة البعث الإسلامي**، لكنؤ (الهند)، مج١٠، عدد٤، ١٩٦٥م، ص٥٥-٦١.

[134] أبو السعود، محمود. **خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي**، بيروت: مطبعة معتوق إخوان، ١٩٦٥م

رأي وحوار

استفتاء في قضية تختص بتجديد فهم الدين: ما هي أيام الحج في العالم المعاصر؟

عبد الحميد أحمد أبو سليمان*

مقدمة:

انبثقت في ذهني في ظل الظروف المعاصرة، تساؤلاتٌ أظن أنها توجب التجديد في فهم الدين؛ أي إعادة تنزيل مفاهيم القرآن الكريم ومبادئه وقيمه وتشريعاته على ما يجدُّ من احتياجات العصور وإمكاناتها؛ لأنَّ هذه المفاهيم والمبادئ والقيم والتشريعات تتعدى بطبيعتها الزمان والمكان، لتتنزّل على واقعِ العصورِ اللاحقة التي تتصف بالتغيّر في الإمكانات والاحتياجات.

أما التطبيقات النبوية والراشدة، المُنزّلة على ظروف العهد النبوي والراشدي، فالذي يستفاد منه في العصور اللاحقة، هو حكمة هذه التطبيقات، وتنزيلها على إمكانات عصرهم واحتياجاته، وهو ما يدعى "تجديد فهم الدين"، أو ما يدعى اليوم "الأصالة المعاصرة"، أو "الأصالة والمعاصَرة"، أو "إسلامية المعرفة".

ومن الواضح أنَّ الاستفادة من حكمة التطبيقات، النبوية والراشدة، أو أي تطبيقات لاحقة سواها، لا يعني التقليد والمتابعة، دون وعي على ظروف ما سبق من القرون، وبذلك لا يؤخذ من هذه التطبيقات إلا ما يزال مناسباً للتطبيق للاحق المتغير من ظروف الزمان والمكان.

هذه المعلومة البدهية التي لا يصحُّ أن يجادل فيها من أهل العلم أحد، هي التي تثير عندي في ظروف هذا العصر، عدداً من التساؤلات. أولُها حج البيت الحرام، وهو تساؤل

---

* دكتوراه في العلاقات الدولية، رئيس الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا سابقاً، ورئيس مجلس أمناء المعهد العالمي للفكر الإسلامي. البريد الإلكتروني: habdullatif@darmanar.org

أرى وجوب طرحه على مفكري الأمة وعلمائها وجمهورها، للتوصل إلى رأي، وإلى ممارسة فعلية عملية، تحقق غايات المفاهيم القرآنية، بما يناسب ظروف هذا العصر وإمكاناته.

أولاً: حج البيت ومستجدات العصر

ومما أسهم في إثارة هذا التساؤل عندي، هو أنني واحد من أبناء مكة المكرمة، حجّ مع أبويه، منذ ولادته، حتى الثامنة عشرة من عمره، حين كانت الجمال والشقادف[1] هي الراحلة للحجيج، الذين لم تكن أعدادهم حتى الأربعينيات من القرن التاسع عشر تتجاوز مئات الألوف، لمشقة السفر إلى البيت الحرام.

وكما يعلم أنّ عدد الحجيج في حجة الوداع مع رسول الله ﷺ لم يزد عن مئة ألفٍ رجالاً ونساءً وأطفالاً. والذي يفسر محدودية عدد الحجيج، فيما سبق من العصور، هو أنّ الإنسانية حتى نهاية القرن السابع عشر، كانت لا تزيد عن سبعمائة وخمسين مليوناً، وذلك لأسباب متعددة، منها ضخامة وفيات الأطفال، وسهولة انتشار الأمراض والأوبئة، وضعف القدرة أو عدم القدرة على مكافحتها. ومع تقدم الطب، لوحظ تناقص وفيات الأطفال، وتزايد القدرة على مكافحة الأمراض، وارتفاع متوسط أعمار البالغين. وهنا بدأ عدد سكان البسيطة يرتفع إلى أن بلغ اليوم نحو ٧،٢ مليار نسمة.

ومن أسباب الزيادة الهائلة -التي نشاهدها اليوم- في عدد سكان البسيطة، زيادة تحسين الإنتاج الزراعي، وتطور وسائل النقل؛ مما حقق تطوراً وتوسعاً، في تبادل السلع الغذائية، وغير الغذائية، لتُسكن مناطق لم تكن مسكونة من قبل إلا بالعدد الضئيل من السكان، كالجزيرة العربية. وكذلك كُشفت ثروات لم تكن تُطلب، أو يسعى أحد لاكتشافها كالبترول، لولا الحاجة إلى تلبية متطلبات الحياة لهذه الأعداد المتزايدة من سكان الأرض، ولولا التقدم المطرد في العلم والتقنية، ووسائل الانتقال والتواصل، وسهولة تبادل السلع والمنتجات.

ولما كان الحج فريضة على كل مسلم، مرةً واحدة في العمر، ما بين سن الخامسة عشرة، حتى سن الخامسة والسبعين، زاد قليلاً أو انقص، وما زاد عن المرة الواحدة فهو

[1] جمع شُقْدُف وهو مَرْكَبٌ أكبرُ من الهَوْدَج، يستعمله العربُ، وكان يَرْكَبُه الحُجّاج إلى بيت الله الحرام

تطوع، فإن هذا يعني، أن الجيل الواحد من المسلمين، يجب أن يحج كل واحد منهم مرة واحدة على الأقل في العمر، أي أن يحج في حوالي ستين عاماً، كل من بلغ الخامسة عشرة وحتى الخامسة والسبعين من العمر، مرة واحدة، ومن الواضح أن هذا يثير إشكالية المكان اللازم لاستيعاب الأعداد الهائلة التي يتوجب عليها الحج، مهما قسا وجه هذا الأمر، الذي نعايشه اليوم، ولا يخفى على أحد.

وبناء على ما سبق من الأسباب التي أدت إلى تزايد نمو البشرية، بدأنا نرى الحجيج كل عام، لم يعد بالألوف، بل بالملايين، وأخذت المشاعر تضيق بالحجيج، رغم جميع الجهود الجادة لتوسعة المشاعر، بدءاً بالمسجد الحرام، وصولاً إلى رمي الجمرات، التي يتعرض فيها الحجيج، كما نرى كل عام، إلى كرب عظيم، قد يصل أحياناً إلى حد الموت دهساً بالأقدام، رغم كل جهود التوسعات المشكورة.

وهذه الاعتبارات المعاصرة المستجدة، أفتى العلماء، أن يكون رميُ الجمرات، بدءاً من منتصف الليل، على غير حال السنة؛ إذ إنّ الرسول ﷺ، قد رجم الجمرات، في وقت الزوال، وقد استجابت فتوى العلماء بصحة الرجم من منتصف الليل، إلى الحاجة الماسة إلى مضاعفة وقت الرجم، تخفيفاً على الناس، فكانت هذه سنّة من السُّنن التي تم تجاوزها، تيسيراً على الحجيج، في ضوء الظروف والمتغيرات المعاصرة، كـــما قضاء ليلة يوم "التشريق" في منى، وقضاء الليل بعد النَّفرة، مساء يوم الوقوف بعرفة، في "المزدلفة".

من الواضح أن كل ذلك، إنما أفتى به العلماء، للتخفيف على الحجيج، في ظل الظروف المستجدة التي يواجهها الحجيج اليوم، ليتمكن أكبر عدد من المسلمين من أن يؤدي فريضة الحج، بأقل قدر ممكن من العناء.

كل هذه التيسيرات، بتجاوز ما ذكرنا من السنن، لم يبق معها عملياً، من الحج، إلا شعائره الأساسية، وهي ارتداء الإحرام، والوقوف بعرفة، مروراً بالمزدلفة، إلى ثلاثة أيام في "منى"، النحر ورمي الجمرات، والحلق أو التقصير، والطواف سبعاً بالبيت، والسعي سبعاً بين الصفا والمروة.

بل مزيد من التيسير فإنّ من وقف في عرفة، وطاف البيت وسعى، فإنّ بإمكانه إن شاء، التعويض عن أي تجاوز لما بقي من شعائر رمي الجمرات، بنحر ذبيحة يكفّر بها عن التقصير، وتكون طعاماً للفقراء، وذوي الحاجة.

ثانياً: ضيق المكان يتحكم في عدد من يؤدي الفريضة

وهكذا فإننا للأسف، نرى اليوم، أنّ أكثر الناس، ممن كان راغباً أو قادراً على الحج، فإنه يمنع من أداء فريضة الحج؛ لأن المشاعر، مهما اتسعت لا يمكنها أن تسع عشرات الملايين، ممن يجب عليهم الحج كل عام من المسلمين من مختلف أرجاء الأرض، وخلال ستين عاماً أن يحج الواحد منهم، على الأقل، أداءً للفريضة ولو مرة واحدة في العمر.

علماً أنه من غير المتصور، أن أيّ مسلم، في هذا الزمان، أياً كان موضع مسكنه من الأرض، أن لا يوفر خلال ستين عاماً، ما يكفي لرحلة تستغرق أسبوعاً واحداً في مكة، تكون وسيلته "السيارة"، أو "الطائرة"، في الحركة والتنقل، وليس "الإبل"، و"الحُمُر"، التي كانت تأخذ للوصول إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج شهوراً، أو أعواماً، إن لم يقض المسافر فيها أجله، قبل أن يصل إلى مكة المكرمة.

وبسبب محدودية المكان، في أيام الحج، تجد السلطات في الحرم، تفرض العديد من التدبيرات، التي تمنع المسلم من الحج، لا لضيق ذات اليد، بل لضيق المشاعر، التي لم تعد تتسع لجموع الملايين الذين يرغبون في الحج، ويقدرون صحياً ومادياً عليه، ويمكثون في مكة المكرمة ما يقارب الأسبوع.

لما سبق من الأسباب، تجد السلطات في أرض الحرمين، قدّرت لكل بلد عدداً محدوداً، يسمح له كل عام بالحج، وبذلك يُحرم جلُّ المسلمين، من فريضة الحج، مما أدى إلى استخدام وسيلة القرعة، ليفوز "المحظوظ" بالحج، أو وسائل أخرى.

والسؤال هنا لعلمائنا، ومفكرينا الأفاضل: هل من المقبول وحياً، وديناً، وعقلاً، أن يفرض الله سبحانه فريضة لا يمكن القيام بها؟!

يقيناً -في فهمي- أن هذا أمر لا يمكن عزوه إلى الله سبحانه وتعالى، إلا أن يكون لعلمائنا ومفكرينا، رأي أو فهم آخر، لا أعلمه، ولا يخطر على البال، ويكون من الواجب أن أطلب -كأي أحد آخر من أبناء الأمة- توضيح ذلك الرأي وذلك الفهم، لاستنارة الأمة، وتقبُّل فكرة عدم قدرة جُلّ المسلمين من أداء ركن وفريضة فرضها الله على كل مسلم.

إلي هنا في محاولة الاستنارة، والفهم، في ظل ظروف العصر، وممكاناته، وأنا لا أدعي حق الإفتاء، بل إن الأولى بإبداء الرأي في هذا الأمر والفتوى فيه، يعود إلى علماء ومفكريها وإلى إجماع الأمة. ولذلك فإن ما أبديه من رأي هنا، إنما هو استفتاء بغية "التجديد"، وتمكين المسلمين من أداء فريضة إلهية، فرضت على جميع البالغين منهم، ليحققوا فوائدها، والغاية منها، وينالوا أجرها، في الدنيا والآخرة. فإن أصبت الرأي فبفضل من الله ونعمة، وإن أخطأت، فأدعو الله أن يكتب لي أجر سلامة القصد، ونية الاجتهاد.

وهكذا فإن الذي أراه على أساس من نصوص الوحي القرآنية أن "الدين" هو "الوحي" ولا شيء غير الوحي. وسوى ذلك تطبيقات على كل عصر بما يناسب واقعه ويستفاد من التطبيقات حكمتها.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨)، ويقول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)، ويقول أيضاً: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١)، "فالدين" هو "الوحي"، حتى فيما أمر الله فيه اتباع النبي ﷺ، وهي الصلاة والزكاة، فنقرأ بدقة ما يقوله الوحي القرآني بشأنهما.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المجادلة: ١٣). ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (النور: ٥٦).

وهكذا فإن ركني الصلاة والزكاة يؤخذان بالأمر الإلهي "القرآني" عن الرسول ﷺ؛ إذ إنه لم ترد تفصيلهما في القرآن الكريم. وهكذا فإن القرآن الكريم أمر أن تؤخذ تفصيل هيئة إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، عن الرسول ﷺ، وذلك على غير بقية الأركان التي فصّلها القرآن الكريم، وهي أركان الشهادتين، والصيام والحج.

ونحن نعلم أن الرسول ﷺ، قد صلّى، وقد زكّى، وقد تابعته الألوف عن الألوف، بما لا يقبل فيه الكذب، وهذا يعني أن صفة الصلاة والزكاة هي سُنّة متواترة كالقرآن الكريم لا تقبل الكذب. وهذا يعني أن القرآن هو الأصل في كل أمرٍ يتصل بالدين، كليات، وقيم، ومفاهيم، ومبادئ، على مر الزمن. ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨)،

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)، وهذا يعني، أن التطبيقات النبوية، إنما هي تنزيل لرسالة الدين، والوحي، وقيمه، ومفاهيمه، ومبادئه، على واقع زمانه ومكانه عليه الصلاة والسلام، ليقيم بذلك الحُجة على الإنسانية، أن دين الإسلام، ليس "يوتوبيا"، أو "مدينة فاضلة"، بل هو رسالة إلهية هادية، يمكن تطبيقها، في كل زمان ومكان، وهذا هو مفهوم "التجديد"؛ أي أن يعاد تنزيل مفاهيم القرآن الكريم وقيمه ومبادئه، على متغيرات الزمان والمكان، بما يناسب الزمان والمكان. ويحقق مفاهيم الدين، وقيمه وشريعته، فكل عصر "مكاناً" و"زماناً"، يختلف في كثير من الأحوال عما سبقه، وما يأتي بعده.

وهكذا، فإنه من الواضح، أنّ تطبيقات الرسول ﷺ، على عهده، ليس فيها إضافة إلى الوحي(القرآن)، بل هو التبليغ، وأنّ أهم ما يستفاد من التطبيقات النبوية والراشدة، وما تلاها، في لاحق العصور، إنما هو فهم حكمة تنزيل مفاهيم الدين وقيمه ومبادئه، للاستفادة منها في كل العصور اللاحقة والأماكن الأخرى، وفق الأحوال والظروف المتغيرة والمتجددة للزمان والمكان.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۝ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ (الأحزاب: ٤٥-٤٦). ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٥١).

وبهذا الفهم، فإنّ كل ما ورد عن الرسول ﷺ، من حديث صحيح، فإنما هو تطبيق وتعليم، من حكمة تنزيله عليه الصلاة والسلام، على واقع زمانه ومكانه، وبذلك فإن الرسول ﷺ قد أقام بذلك الحجة على الناس، في أن دين الإسلام نظام حياة هداية فطرية سليمة، يمكن أن يطبق في واقع الحياة والمجتمعات الإنسانية، فالرسول ﷺ، هو مبلّغ وداعية ومعلّم.

وهكذا؛ فإن صحّت هذه الفرضيات، بناءً على ما سبق، فالسؤال: ألا يرى علماؤنا ومفكرونا، بعد مضي القرون، أنه قد آن الأوان، لأن يؤدوا واجب "التجديد"، مستفيدين من حكمة تنزيل الرسول ﷺ على واقع الزمان والمكان، في تنزيل مفاهيم الدين وقيمه

ومبادئه على عالمنا المعاصر، وما طرأ على الإنسانية من تغيرات عظمى، على حاجاته، وإمكاناته، وسقوف معارفه، خاصة فيما يتعلق بأمر فريضة الحج، وتمكين أبناء الأمة من أدائها؟!

ثالثاً: المرجعية القرآنية في فريضة الحج في هذا العصر

كل ما سبق -في رأيي- يوجب علينا أن نعود إلى القرآن الكريم، لإعادة النظر في أمر أداء فريضة الحج، من منطلق القرآن الكريم، لا منطلق التطبيقات الحرفية لزمان العهد النبوي ومكانه، وتطبيقات قرون عديدة تلته بعد وفاة رسول الله ﷺ، حتى عصرنا الحاضر.

لقد كان سكان الأرض، كما ذكرنا قبل هذا العصر يعدون بالملايين، وعدد الحجيج بالألوف، وبذلك فإنه لا مجال للمقارنة، بما كان عليه الحال، على ما سبق من العصور وما هو عليه حال اليوم، حيث كان للحج مشقة عظيمة، يقطع الحاج فيها الشهور بل السنين، مشياً على الأقدام، وركوباً على الرواحل ليبلغ البيت الحرام في مكة المكرمة.

والسؤال لعلمائنا ومفكرينا: ما هو الحل، وعدد المسلمين يقترب من الميارين!؟ ألا يستدعي ذلك اجتهاداً وتجديداً يمكّن المسلمين، القادرين على أداء الفريضة، التي فرضها الله في كتابه العزيز عليهم، من أدائها، وتحقيق أنوارها الإيجابية، وإيحائها الإسلامي الإنساني، في قلب كل مسلم؟!

إنني أرى -ولا أفتي- أنه يجب على الأمة وعلمائها ومفكريها وقادتها المختصين، الرجوع إلى القرآن الكريم بشأن هذه الأزمة، ولا بد أننا سنجد أن نصوص القرآن الكريم صريحة في أمر الحج -لو أخذنا في اعتبارنا ظروف عصرنا- بما يمكّن كل مسلم رغب في الحج مهما بلغ عدد الحجيج.

إنه مما يسهم في عون أكبر عدد من المسلمين من أداء فريضة الحج -إلى أن تُحل أزمة محدودية المكان- أن ينصح كل مسلم سهّل الله أمره فأدى حجة الفريضة، أن لا يحاول أداء حجة أخرى، رحمة بمن عليه أن يؤدي فريضة حجه، وذلك لما نشاهده

ونفسه من عناء الحج، وما يلاقيه الحجيج خاصة في رمي الجمرات والطواف بالكعبة إلى حد الموت دهساً. فمن ينوي ويرغب في الحج بعد أداء الفريضة كلما أمكنه ذلك ولم يفعل، فإن له ثواب نيته "إنما الأعمال بالنيات"، كما أن له أجراً آخر حين لا يفعله وبذلك يترك موضعه لمن هو أولى به لكي يحج حجة فريضته. ولعل الله يهدي إلى حل يمكن الحج لكل من يريد أن يحج حجة فريضته، بل ومتى شاء أكثر من ذلك.

ولنبدأ أولاً بتدبر ما يقوله القرآن الكريم بشأن الحج: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ١٩٧). وأشهر الحج هي شهر شوال، وشهر ذي القعدة، وشهر ذي الحجة. وللعلماء بشأن عدة أشهر الحج قولان:

القول الأول: إنَّ أشهر الحجّ شهران وعشرة أيام وهي: شوال وذو القعدة وعشرٌ من ذي الحجة، وبه قال الجمهور من الشافعية والحنفية والحنابلة والمالكية، ومن الصحابة العبادلة الأربعة، وهم عبد الله ابن عمر وعبد الله ابن عباس وعبد الله ابن الزبير وعبد الله ابن عمرو بن العاص، ومن التابعين السدي والنخعي والشعبي.

القول الثاني: إنّ أشهر الحج ثلاثة أشهر كاملة وهي: شوال وذو القعدة وذو الحجة كاملة، وبه قال الإمام مالك رحمه الله، ورواية أخرى عن ابن عمر وابن عباس، وهو قول ابن مسعود، وقاله من التابعين عطاء ومجاهد وكيسان أبو طاووس المحدث.

والصواب: أنّ شهر ذي الحجة بأكمله يكون من أشهر الحج؛ لأن العبارة القرآنية هي (أشهر)، بقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ (البقرة: ١٩٧) أما الأشهر الحرم فهي أربعة: (ذو القعدة – ذو الحجة – محرم – رجب)

قال عز وجل: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٣٦). وروى البخاري في صحيحه عن النبي ﷺ أنه قال: "السنة اثنا عشر شهراً منها

أربعة حرم، ثلاث متواليات -ذو القعدة وذو الحجة والمحرم- ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان."[2]

وفي شهر رجب يبدأ الحجيج بالتوجه إلى البيت الحرام، وفي شهر المحرم يعود الحجيج إلى ديارهم سالمين غانمين آمنين في القدوم وفي العودة. وعلى الرغم من أن العُمرة مشروعة في جميع أشهر السنة، إلا أن المُشاهد حِرْصُ كثيرٍ من المسلمين على أداء العمرة في شهور رجب وشعبان ورمضان، فقد ورد فَضْلُ العُمرة في شهر رمضان، وفي أشهر الحج: شوال وذي القعدة وذي الحجة وفي شهر رجب.[3]

قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿٢٦﴾ وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (الحج: ٢٦-٢٨).

وإذا تصفّحنا في أذهاننا كل ما سبق، من اعتبارات وإشكالات، فهل الأولى أن نأخذ ونلتزم بمفاهيم آيات القرآن الكريم، وقيمه وتشريعاته، بدل أن نُصرّ على ما تعودناه ولُقِّنّاه، على أسس التقليد، أن الحج هو أيام التاسع إلى الثاني عشر من شهر ذي الحجة، وحسب، دون اعتبار لمقتضيات الاجتهاد والتجديد في ضوء متغيرات الزمان والمكان، ولا سيّما العدد الكبير والمتزايد من المسلمين؟!

أو أنّ الأصح هو أن نصرف الآيات القرآنية إلى دلالة معناها القرآني اللغوي المبين، والذي يعني هنا، أنّ كلّ من رغب الحج من المسلمين في هذه الأشهر الثلاثة، فله أن

[2] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٢م، كتاب المغازي، باب حجة الوداع، حديث رقم ٤٤٠٦، ص١٠٧٨.

[3] قال ابن رجب في لطائف المعارف: واستحب الاعتمار في رجب عمرُ بن الخطاب، وغيره، وكانت عائشة تفعله، وابن عمر أيضاً، ونقل ابن سيرين عن السلف أنهم كانوا يفعلونه، فإن أفضل الأنساك أن يؤتى بالحج في سفرة، والعمرة في سفرة أخرى، في غير أشهر الحج، وذلك جملة إتمام الحج والعمرة المأمور به، كذلك قاله جمهور الصحابة كعمر وعثمان وعلي وغيرهم. انظر:

- ابن رجب الحنبلي، الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. **لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف**، تحقيق: ياسين السواس، دمشق: دار ابن كثير، ط٥، ١٩٩٩م، ص٢٣٢-٢٣٣.

يحجّ، وسيكون في صحبة مئات الألوف إن لم يكن الملايين، وبذلك يكون قد وفّى شروط الحج، وجنى ثمارها الإنسانية الروحية (لتعارفوا) وهي الوقوف بعرفة، ورمي الجمرات، والطواف بالبيت سبعاً، وباتجاه حركة دوران الأرض، والسعي بين الصفا والمروة سبعاً، والحلق أو التقصير.

ولإدراك ذلك، فإنّ من المهم، كما ذكرنا، التمعّن في النص القرآني، وإدراك أسرار دقة بناء ألفاظه، وتعبيراته، "بلسان عربي مبين"، وهو المنزل من لدن عليم حكيم.

يقول الله في كتابه العزيز: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (البقرة: ٢٠٣).

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (٢٧) لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ (٢٨) ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (٢٩) ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٢٧-٣٠).

دعونا ننظر كيف عبّر القرآن الكريم، في وصف شعائر الحج، وننظر بدقّة إلى وصفها في القرآن الكريم "بالأشهر"، كما أن القرآن الكريم لم يعبّر عن "أيام" أداء فريضة الحج، بأل التعريف؛ أي "الأيام المعلومة"، ولكن عبّر عنها بالتنكير، فقال: "أيام معلومات" وهي يوم الوقوف بعرفة، ويوم النحر، وثلاثة أيام التشريق في منى لغير المتعجل، ويومان للمتعجل، لأنه لو عبّر القرآن في وصف "أيام" الحج بالتعريف، أي في "الأيام المعلومة"، لكان الحج كما تقتضي اللغة هو: فقط في الأيام "الأربعة" أو "الخمسة" من شهر ذي الحجة، التي حج فيها الرسول ﷺ في حجة الوداع، والتي ما زالت الأمة تتبع سنته عليه الصلاة والسلام.

وكما نعلم من أحوال عهد الرسالة أنه كان بإمكان من يصل إلى الحرم من أبناء الأمة في ذلك العصر عدداً أو عدةً، لن يجد صعوبة في المكان لأداء الحج.

جميع ما سبق، يوضح لنا، أن كل من جاء مكة المكرمة مُحرِماً، ووقف بعرفة، وطاف بالبيت وسعى، ضمن شهور الحج الثلاثة، فإنه بالنص القرآني قد حج. ومن هنا فإن من المهم في هذه الرؤية أن نتيقن أن من أدى الحجّ في أيّ أربعة أيام من أشهر الحج الثلاثة، فقد حجّ حجاً صحيحاً يشاركه فيه مئات الألوف، أو الملايين، مثله في ذلك مثل العمرة، فكل من دخل مكة محرماً، وطاف وسعى، فقد اعتمر، مهما كان عدد من يعتمر معه، من الألوف تلو الألوف، رغم أن العمرة ليست فرضاً، ولكنها ذِكْرٌ وتعبُّد.

رابعاً: عيد الأضحى ويوم النحر

وهناك أمر آخر، جاء فيه التعريف دقيقاً، وهو أن أول يوم، بعد يوم الوقوف بعرفة يعرف "بيوم النحر" ولذلك نجد أبناء مكة المكرمة، لا يتحدثون عن يوم "عيد الأضحى"، بل عن "يوم النحر"، لأنه في أي يوم ينحر الحاج أضحيته فهو "يوم نحر".

أمّا عيد الأضحى فهو يومُ عيد لكل المسلمين، وهو يوم العاشر من شهر ذي الحجة، الذي يجسد وحدة المسلمين، وفيه يتذكرون عظيم إيمان أبينا إبراهيم وابنه إسماعيل -عليهما السلام- بالله، وثقتهم المطلقة به، وطاعتهم له، حين أوحى الله إلى أبينا إبراهيم، أن يذبح ابنه إسماعيل. فتقبّل أبونا إبراهيم الأمر، كما تقبّل ابنه إسماعيل أن يذبحه أبوه طاعة لله وثقة به. وكيف كان الشيطان يتابعهما، ويوسوس لهما، ليثنيهما عن إنفاذ أمر الله، وكيف كان سيدنا إبراهيم يرجم الشيطان، غير مصغٍ له، لا هو ولا ابنه إسماعيل، وكيف أن الله سبحانه وتعالى فدى سيدنا إسماعيل، "بذبح عظيم"، فكانت تلك الأيام ودلالتها الروحية، هي يوم عيد، ويوم تضحية لكل الأمة، في مشارق الأرض ومغاربها؛ ابتهاجاً، وفرحةً، وتراحماً، في ذلك اليوم كما ابتهج بأحداثها سيدنا إبراهيم، وسيدنا إسماعيل، لذلك كان العاشر من شهر ذي الحجة، يوم عيد يجتمع فيه المسلمون على الفرحة والبهجة. أما في مناسك الحج فذلك اليوم هو "يوم نحر" مهما تعدد لكل من حج إلى عرفة في أشهر الحج الثلاثة.

وهكذا فإنَّ من المهم أن نُدرك أنّ عيد الأضحى، وإن كانت الأمة جميعها تنحر فيه، وتأكل من الأضحية، وتطعم منها الفقير، فهو غير يوم النحر، فيوم النحر هو اليوم

الذي يلي يوم الوقوف في عرفة، وهو أول أيام رمي الجمرات في منى التي يتذكر فيها الحاج في أيام شهور الحج، قصة سيدنا إبراهيم وسيدنا إسماعيل ويتصورها -بشكل محسوس- وهو يرمي الجمرات في أيام منى الثلاثة أو الأربعة التي تلي يوم وقوفه في عرفات خلال أيام شهور الحج الثلاثة.

وهكذا، فإن "يوم النحر" يحمل دلالته مهما تعدد من يقومون به خلال أداء شعائر الحج في شهور الحج الثلاثة مهما كان عدد الحجيج.

خامساً: رزق مكة وخدمة الحجيج بين الأمس واليوم

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۗ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ١٤٤)

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ۝ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ ۖ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: ١٢٥-١٢٦).

ومما ندركه ونلمسه من أسباب اختيار هذا الموضع من الأرض ليكون موضع المسجد الحرام، هو أنه خالٍ من كل ثروات الأرض وخيراتها وجميع ما تهفو إليه النفوس، إلا من بئر ماء وحيدة، هي "بئر زمزم"، ليصفو الموضع للعبادة، ولقاء أبناء الأمة المسلمة، على اختلاف ألوانهم، وأجناسهم، ولغاتهم، إخوةً متحابين متآزرين. لذلك على أبناء الأمة أن يدركوا حقاً أن من معاني لقائهم للحج في حرم مكة والمسجد الحرام أن يتعارفوا إخوةً، وينبذوا جميع ألوان الكبر والعصبيات.

وقد أوكل الله لأهل مكة أمر خدمة البيت الحرام، ومن يؤمه من أبناء الأمة الإسلامية من كافة أرجاء الأرض راجلين (على أرجلهم) وراكبين، (وعلى كُلِّ ضامرٍ يأتينَ مِن كُلِّ فجٍّ عميقٍ) وصدق الله: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ

مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل: ٨) من سيارات وطائرات وغيرها من الوسائل التي ربما يكتشفها الإنسان ولا نعلمها الآن.

لقد أصبحت وتيرة التغير وتبدل الظروف سريعة جداً، فعدد سكان العالم منذ الخليقة حتى عام ١٩٥٠م كان ٢٥٠٠ مليون نسمة، بينما تضاعف إلى ٥٠٠٠ مليون نسمة عام ١٩٨٥م، واستمر العدد بالتزايد بوتيرة أسرع في السنوات الأخيرة. وإلى بضعة عقود سابقة كانت وسائل النقل والحركة إلى مكة وفي حرمها إنما هي الأرجل والخيل والبغال والحمير وعدد من السيارات تُعدّ على الأصابع، وكان وسيلة صعود النساء إلى مشاعر الحج هو "الشُّقْدُف" على ظهور الجمال، وعلى الأرجل وظهور الحمير للرجال. أما مكة المكرمة فكانت مساحتها كيلو مترات مربعة قليلة، وكان سكانها مكة أيضاً يُعَدُّون في أحسن تقدير بعشرات الألوف، وكان المسجد الحرام في حجمه، قبل أن تبدأ التوسعات يسع سكان مكة وضيوفها من الحجيج دون ضيق أو عناء.

لقد تغير الوضع كثيراً فتضاعف عدد المسلمين الراغبين في الحج، وأصبح سكان مكة المكرمة ومعهم سكان جدة المجاورة وسكان المدينة المنورة يعدون بالملايين، يخدمون البيت الحرام وحجاجه الكرام، وينالون ما ينالونه من خير ومنافع نتيجة ذلك، وسوف يكون من مصلحة هؤلاء الملايين من أبناء الحرمين والتوسعة في أرزاقهم أن يزداد عدد الحجيج عندما يتاح لعدد أكبر من المسلمين أداء مناسك فريضتهم.

هذا المفهوم لشهور الحج، إنما هو تيسير على المسلمين، وتمكين لهم، من أداء فريضتهم، وإرواء أشواقهم الروحية، بالطواف، والركوع، والسجود، وبالاعتكاف، في بيت الله الحرام. وتيسير الحج لكل مسلم، هو أيضاً تحقيق لدعاء سيدنا إبراهيم، أن يكرم الله أهل مكة بخدمة الحجيج، وخدمة الحرم، وتطهيره، وأن تكون لهم القدرة، على أن يكون الحرم أرض أمان.

أليس بقاء الأمر على ما هو عليه الآن من الموعد الواحد للحج تضييقاً على أهل مكة وما حولها، وعسرة وحسرة في نفوس المسلمين، في مشارق الأرض ومغاربها، حين يمنعون من الحج، ولقاء عرفات، والطواف بالبيت، والصلاة والاعتكاف في المسجد الحرام؟!

إن اليوم غير الأمس، والحاجات والإمكانات لهذا العصر، غيرها عمّا سبق من العصور، وهذا فإن الحاجة للاجتهاد والتجديد وإعادة تنزيل نصوص الدين على واقع العصر، لم يعد خياراً، ولكن حاجة آنية ملحة.

ولا شك في أنّ الله سبحانه قد اختص مكة المكرمة بوجود بيت الله الحرام فيها، وجعلها مهوى أفئدة المؤمنين وبناء هذا الكعبة على الصورة التي هي عليها، والطواف حولها في دوائر منتظمة، باتجاه محدد هو اتجاه حركة دوران الأرض، وتوجه المؤمنين في صلاتهم في كل أنحاء الأرض نحوها، كل ذلك لحِكَم بالغة. وقد اقتضت حكمة الله سبحانه أن يأمر إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ببناء بيته المحرم في هذا المكان من العالم وهو في الأصل واد غير ذي زرع: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ﴾ (إبراهيم: ٣٧). فمكة ليس مكاناً يستقر فيه الناس استئناساً بالإنتاج الزراعي، فلا ثمر ولا شجر، وهي في حرِّها، وجدب أرضها، وصلادة جبالها، ووعورة شعابها، لا يجعلها مكاناً للسياحة والاستجمام والمتعة. لذلك لا تصلح إلا للعبادة، ولنوع محدد من العبادة على وجه الخصوص وهو عبادة الحج.

ثم إنّ عبادة الحج تبدأ بعقد النية على السفر من أي مكان في الأرض إلى مكة، ومروراً بمناسك الحج كلها لا تستقيم إلا بقدر كبير من الإخلاص في التوجه إلى الله بالعبادة والتجرد من كثير مما يألفه الإنسان في حياته العادية، ويسمح في كتلة بشرية ضخمة تتوحد في القيام بهذه المناسك بالطريقة نفسها. وتستعيد أحداث بناء الكعبة بيد أبي الأنبياء إبراهيم وولده نبي الله إسماعيل عليهما السلام، تنفيذاً لأمر الله في بنائها، بواد غير ذي زرع، وتستعيد قصة هاجر في سعيها من جبل إلى جبل (الصفا والمروة) تبحث عن الماء، وقصة إبليس وهو يزين لإبراهيم وإسماعيل رفض أمر الله سبحانه ورجمهما له بالحصى. وفي الحج نحر الأنعام إطعاماً للناس. وفيه يجتمع فيها المسلمون من كل لون وجنس ولغة على عرفة؛ ليتعارفوا، لا يتميز حال أحدهم عن غيره بغنى أو منصب أو جاه.

لذلك لا معنى أن يأتي الزائر لمكة لغير هذه العبادة الفريدة.

الخلاصة:

من الواضح مما تقدم، أن فريضة الحج هذه، التي تُمَدُّ إمكانية أدائها لكل مسلم في شهور الحج الثلاثة، وفقاً للمنطوق القرآني، في اجتهاد يستجيب ويتوافق مع حال هذا العصر، وظروفه الزمانية والمكانية، فإنما بهذا الاجتهاد تمكّن كل مسلم، من أداء فريضة الحج، وتصبح فريضة الحج فريضة يمكن أداؤها لكل من يرغب في أدائها من المسلمين، مهما كان عددهم، وبعدت أوطانهم.

والأمر الواجب المطلوب، على ضوء أحوال العصر، هو أن يهب كلّ ذي علم وفضل، ليمعن النظر ويفكر ويتدبر بكل الجدية، ويستدعي جميع جوانب الأزمة الراهنة المتمثلة في عدم قدرة أكثر المسلمين من أداء فريضة الحج، وهو إشكال نزل بالناس في هذا العصر بهذه الصورة التي لم يكن للناس عهد بها من قبل. وقد يكون حلُّه في إعادة النظر، في فهم المنطوق القرآني، ومفاهيمه التي تتعدى الزمان والمكان بشأن هذا الأمر، وفي أي أمر آخر من أمور حياة الإنسان حتى يوم الدين. وهذا يعني وجوب النظر في جميع وجوه "التحديد" الممكنة، لتحقيق الغايات القرآنية، والتيسير على الأمة في هذا العصر، وفيما سيأتي من عصور.

إنه من الصعب على المسلم، استئناساً بالنص القرآني، ومقاصده، وكذلك من الناحية العقلية، والنفسية، أن يسلّم بأن الله فرض فريضة، ووضع ركناً من أركان الدين، لا يمكن أداؤه، وذلك بسبب الاستمرار على أحوال العصور السابقة، التي كانت تقصر أداء فريضة الحج كل عام على أربعة أيام فقط هي أيام (التاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر) من شهر ذي الحجة، فيكون أداء فريضة الحج مرة واحدة في العام الهجري، ومن ثمّ، يتحتم كما نشاهد أن يُحرم جلّ المسلمين من أداء هذا الركن من أركان الإسلام.

والسؤال الموجه إلى علماء الأمة، ومفكريها وإلى جمهورها، هو: أما آن الأوان، لتقبّل مفهوم معاصر، للنصوص القرآنية، يستجيب لمستجدات العصر، بشأن هذا الركن، وهو أن من يحجّ من المسلمين في أية خمسة أيام من أيام أشهر الحج، فقد صح حجه، وأدى فريضته وحقق الغايات الروحية والحياتية من حجه؟!

إننا نحسب أنّ النصّ القرآني، وبناء اللغة العربية وقواعدها لا يمنع من هذا "الاجتهاد"، بل يؤيده. ولعل في هذه الرؤية "الاجتهادية" ما يُمكّن الأمة في هذا العصر من "تجديد دينها"، في شأن الحج، ويُمكّن كل مسلم من أداء فريضة الحج، إنفاذاً لأمر الله سبحانه وتعالى، في أداء ما فرضه عليهم، والتشرف بأمنية الطواف بالبيت، وأداء الصلاة في المسجد الحرام، وتحقيق غايات الحج الروحية والإنسانية التي منها تعارف المسلمين جميعاً كأخوة في الله، على صعيد عرفة، على اختلاف القسمات والألوان واللغات والأوطان.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).

هذا ما جال في خاطر ابن مكة، التي شاهد فيها على مدى عمر مديد من الأحوال ما جعله يعيش زماناً مضى، وزماناً حلّ وأتى، وهو ما دعاه لأن يطرح هذه الرؤية الاجتهادية مستفتياً علماء الأمة ومفكريها وجمهورها ومستثيراً لحوارهم في هذا الشأن العظيم، الذي يهم الأمة في كل مكان.

أدعو الله سبحانه وتعالى، أن يأخذ أهلُ العلم والفكر وجمهورُ الأمة، هذا الأمر نعطيه بكل الجد والاهتمام، والتمعن والتدبر فيه، ليصلوا بإذن الله، إلى ما فيه الخير والصواب. فلا تجتمع أمة الإسلام على ضلالة.

والله سبحانه هو الهادي إلى سواء السبيل.

مقاصد المؤلفين

فتحي حسن ملكاوي*

مقدمة:

الكتابة والقراءة أمران متلازمان، فأنت عندما تكتب مادة معينة فإنّ الهدف الأساس أن تخاطب شخصاً أو جمهوراً معيناً ليقرأ ما كتبْت، فيتحقق نوع من التواصل بين الكاتب والقارئ. ولا قيمة للكتابة إذا لم تجد هذه المادة المكتوبة من يقرأها. وحتى لو كتب الكاتب لنفسه فإنَ ثمّة مقصداً أو أكثر من الكتابة. وبقدر ما يكون مقصد الكاتب واضحاً ومحدداً تكون كتابته أفضل.

يصعب أن تتخيل كاتباً يكتب دون هدف محدد:

– فهو قد يكتب ليضع القارئ على فكرة جديدة طوّرها، وربّما يصوغ مادة الكتابة بغرض إقناع القارئ بالفكرة، فيشرح رأيه ويدافع عنه بحماس، ويناقش الآراء الأخرى ويقدم الحجج لدحضها.

– وهو يكتب ليصحح خطأ وقع فيه غيره، فيبيّن وجه الخطأ، وربّما سبَبَ الوقوع في الخطأ، ويورد الصواب، مستنداً إلى مرجعية يعدّها ذات مصداقية وموثوقية.

– وهو يكتب ليقدم خلاصة لبيانات كثيرة ليس من السهل على القارئ غير المتخصص أن يتفرغ للاطلاع عليها.

– وهو يكتب ليشرح مادة موجزة، ويقدم تفصيلات يبحث عنها القارئ ويتشوق لمعرفتها، أو يوضح مسألة يتكرر ذكرها دون بيان كافٍ، فيقدم الكاتب البيان المنشود.

– وهو يكتب استدراكاً لنقص في مادة مكتوبة لم يتمكن كاتبها من الوصول إلى المعلومات الكاملة عن الموضوع، فيأتي مؤلفٌ ليكمل هذا النقص، ويضيف المعلومات

---

* دكتوراه في التربية العلمية والفلسفة، جامعة ميشيغن، المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورئيس تحرير مجلة إسلامية المعرفة. البريد الإلكتروني fathihmalkawi@gmail.com

ناقصة، فيبدو الموضوع أكثر وضوحاً، وربّما يستدعي ذلك تصحيح المواقف التي قد تكون بنيت على المعلومات القاصرة.

- وهو يكتب في الوصف، لبيان ما يتميز به الموصوف، الذي قد يكون شيئاً، أو مكاناً، أو شخصاً، أو حالة نفسية أو اجتماعية... وما قد يترتب على هذا الوصف من موقف يتخذه المؤلف من الموصوف. وقد يكتب بهدف التعبير عن مشاعره فيصف شيئاً سرّه، أو موقفاً أحزنه.

- وقد يكتب مادة تتضمن معلومات يريد من القارئ أن يعرفها أو يتعلّمها، وقد يكتب تعليمات للتقيد بها.

- وقد يكتب بغرض الترفيه والتسلية لإمتاع القارئ، وإشغال وقته... وهكذا.

والباحثون في مراكز البحوث يطورون مشاريع بحثية لحل مشكلة، أو معالجة أزمة، أو الإجابة عن سؤال، أو تحال إليهم هذه المشاكل والقضايا والأسئلة من حكومات أو شركات أو مؤسسات، فيتولى الباحثون في هذه المراكز إجراء البحوث النظرية أو التطبيقية، ويكتبون تقارير عن نتائج بحوثهم، وقد تكون التقارير مطولة تتضمن كثيراً من التفصيل، لذلك يكتبون أيضاً تقارير تمهيدية موجزة (Executive Summary) تيسر على القراء من صناع القرار الاطلاع على النتائج التي تعتمد في اتخاذ القرارات المناسبة بناءً عليها.

والباحثون في الجامعات يكتبون بحوثاً علمية وفق شروط ومواصفات محددة، سواءً كان هؤلاء الباحثون أعضاء في هيئة التدريس أو مراكز البحوث، فيكتبون بحوثهم بوصفها جزءاً من متطلبات المهنة، ومن متطلبات الترقية العلمية، أو كانوا من طلبة الدراسات العليا، الذين يكتبون بحوثهم لأغراض التخرج والحصول على الدرجات العلمية.

والكتّاب في الصحافة يكتبون أعمدتهم في الصحف ضمن مجالات التحليل السياسي، والرصد الإعلامي، والمتابعة الثقافية، والمراجعة العلمية، والأخبار الرياضية، إلخ. وتكون هذه الكتابات وفق شروط وأعراف وتقاليد محددة.

وهناك شخصيات اكتسبت مكانة في المجتمع، نتيجة لإنجازات قدموها، أو خبرات اكتسبوها، أو مناصب شغلوها... فإذا كتبوا شيئاً فإنّ من المتوقع أن تجد كتاباتهم كثيراً من القراء، ومن ثم تستثمر هذه الشخصيات هذه المكانة، أو تستثمرهم دور النشر بالكتابة في موضوعات معينة أو لكتابة مذكراتهم، ويكون من وراء ذلك عائدات مالية كبيرة للكاتب والناشر، ومن ثم يكون الهدف من الكتابة، أو أحد الأهداف على الأقل، هو الحصول على هذا العائد المالي الكبير.

ولا شك في أنّ الجمهور المستهدف بالكتابة يسهم في تحديد الهدف الذي يقصد إليه المؤلف، فما يعرفه عن هذا الجمهور سوف يجعله يقدر مدى تفاعل القراء مع ما ذهب إليه. فإذا كان الكاتب يريد أن يقنع القارئ بالاهتمام بتعليم مهارات الكتابة للصغار، مثلاً، فالجمهور المستهدف هنا هو إما المعلمون أو أولياء أمور الطلبة.

إنّ بؤرة اهتمام المؤلف في الموضوع الذي يكتب فيه، هي انعكاس للهدف من الكتابة، فنقطة التركيز سوف تبقى حاضرة في ذهن المؤلف، لأنّها أطروحته التي يريد أن يدافع عنها، وهي فكرته الإساس، وهي صياغته للمشكلة.

إنّ القارئ الذي ينجذب إلى عنوان كتاب حول موضوع في طرق التعلّم وأساليبه، سوف يشعر بخيبة الأمل إذا وجد أنّ المؤلف انشغل طويلاً بالكتابة عن نظريات التعلّم

تسعى هذه المقالة إلى إثارة وعي الكاتب -عندما يكتب- للتفكير فيما قد يبحث عنه القارئ، لا سيما هدف الكاتب، والجمهور الذي يحاول أن يخاطبه، كما تسعى إلى إثارة وعي القارئ للتفكير في الهدف الذي يقصد الكاتب تحقيقه من المادة التي كتبها، وربما ليفكر هذا القارئ بالطريقة المناسبة التي يتفاعل فيها مع المادة المقروءة. وبهذا التفكير ينتقل القارئ إلى تحديد هدفه هو من القراءة.

ومن أجل ذلك فقد جاء التذكير بدلالة مصطلح "مقاصد المؤلفين" كما ورد الحديث عنه في كتب التراث، في مراحل تاريخية مختلفة، ثم جاءت الدعوة إلى تأمل ما يكتبه المؤلف في مقدمة كتابه عن مقصده من التأليف، وأخيراً حاولت المقالة أن تنظر في دلالة مقاصد المؤلفين، وتمثلاتها، ومصطلحاتها، في الثقافة المعاصرة، وإعمال شيء من المقارنة بين مقاصد التأليف في الماضي والحاضر، من جهة، وأهداف البحث من جهة أخرى.

أولاً: مقاصد المؤلفين في التراث الإسلامي

مقاصد المؤلفين مصطلح استخدمه عدد من العلماء في التراث الإسلامي، منهم الثعلبي في تفسيره (المتوفى ٤٢٧هـ)، وابن حزم (٤٥٦هـ) في التقريب لحد المنطق، وعبد الرحمن بن خلدون (المتوفى ٨٠٨هـ) في المقدمة، والمقري التلمساني (المتوفى ١٠٤١هـ) في أزهار الرياض، وحاجي خليفة (١٠٦٨هـ) في كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، وصديق بن حسن القنوجي (١٣٠٧هـ) في أبجد العلوم. وغيرهم. ويبدو أن المصطلح كان معروفاً قبل ذلك؛ فقد أشار ابن خلدون إلى أنّ أرسطو ذكر المقاصد السبعة، وعقب عليها، وأن التعقيب الذي وضعه ابن خلدون هو في المعنى نفسه الذي وضعه أرسطو.

وفيما يأتي ذكر ما أورده بعض المؤلفين عن مقاصد المؤلفين:

١. جاء في تفسير الثعلبي: "وسيبقى لكل مؤلِّف كتاباً في فنٍّ قد سبق إليه، أن لا يعدم كتابه بعضَ الخلال التي أنا ذاكرها؛ إمَّا استنباط شيء إن كان معضلاً، أو جمعه إن كان متفرقاً، أو شرحه إن كان غامضاً، أو حسن نظم تأليفه، أو إسقاط شيء (أ)و تطويل. وأرجو أن لا يخلو هذا الكتاب عن هذه الخصال التي ذكرتها والله الموفّق لما نويت وقصدت."[1]

٢. وجاء في التقريب لحد المنطق لابن حزم: "والأنواع التي نذكرها سبعة لا ثامن لها: وهي إما شيء لم يسبق إلى استخراجه فستخرجه، وإمَّا شيء ناقص فتتممه، إما شيء مخطأ فتصححه، وإمَّا شيء مستغلق فتشرحه، وإمَّا شيء طويل فتختصره، دون أن تحذف منه شيئاً يخل حذفه إياه بغرضه. وإمَّا شيء متفرق فتجمعه، وإمَّا شيء منثور فترتبه."[2]

٣. وجاء في مقدمة ابن خلدون: "ثم إنّ الناس حصروا مقاصد التأليف التي ينبغي اعتمادها، وإلغاء ما سواها = فعدُّوها سبعة." وبعد أن عدَّها مع تفصيل وتمثيل، قال

---

[1] الثعلبي، الإمام أبو إسحق أحمد بن محمد الثعلبي. **الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)**، دراسة وتحقيق: أبو محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠٢م، ج١، ص٧٥.

[2] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. **التقريب لحد المنطق**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص١٦.

"فهذه جماع المقاصد التي ينبغي اعتمادها، وما سوى ذلك ففعل غير محتاج إليه، وخطأ عن الجادّة؛ التي يتعيّن سلوكه في نظر العقلاء مثل انتحال ما تقدّم لغيره من التواليف ... فهذا شأن أهل الجهل والقحة." ثم ختم الموضوع بقوله: "ولذا قال أرسطو لمّا عدّد هذه المقاصد وانتهى إلى آخرها: فقال: وما سوى ذلك ففضْلٌ أو شرَهٌ؛ يعني بذلك: الجهل والقحة."[3]

٤. وجاء في أزهار الرياض للمقري التلمساني: "ورأيت بخط بعض الأكابر ما نصه: المقصود بالتأليف سبعة: شيء لم يسبق إليه فيؤلف، أو شيء ألف ناقصا فيكمل، أو خطأ فيصحح، أو مشكل فيشرح، أو مطول فيختصر، أو مفترق فيجتمع، أو منثور فيرتب. وقد نظمها بعضهم فقال:

ألا فاعْلَمَنْ أنَّ التآليف سبعة ... لكل لبيب في النصيحة خالص

فشرحٌ لإغلاقٍ وتصحيحُ مخطئٍ ... وإبداعُ حَبْرٍ مقدمٍ غير ناكص

وترتيبُ منثورٍ وجمعُ مفرَّقٍ ... وتقصيرُ تطويلٍ وتتميمُ ناقص."[4]

٥. وجاء في كشف الظنون لحاجي خليفة: "ثم إن التأليف على سبعة أقسام لا يؤلف عاقل إلا فيها، وهي: إما شيء لم يسبق إليه فيخترعه، أو شيء ناقص يتممه، أو شيء مغلق يشرحه، أو شيء طويل يختصره، دون أن يخل بشيء من معانيه، أو شيء متفرق يجمعه، أو شيء مختلط يرتبه، أو شيء أخطأ فيه مصنفه فيصلحه."[5]

٦. وأورد القنوجي في أبجد العلوم النص الذي جاء في كشف الظنون، حرفاً بحرف.[6]

---

[3] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ج٣، ص١١٠٥-١١٠١.

[4] المقري التلمساني، شهاب الدين أحمد بن محمد. **أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض**، ضبط وتحقيق وتعليق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، الرباط: منشورات صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المملكة المغربية ودولة (الإمارات العربية) والمعهد الخليفي للأبحاث المغربية، ١٩٧٨م، ج٣، ص٣٤-٣٥.

[5] حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ص٣٥.

[6] القنوجي، صديق بن حسن. **أبجد العلوم**، الجزء الأول: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، أعده للطبع ووضع فهارسه: عبد الجبار زكار، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨م، ص١٨٨-١٨٩.

هذه المقاصد التي تكرر ورودها في التراث الإسلامي ليست هي القول الفصل؛ إذ يمكن الحصر بين هذه المقاصد أو الأهداف ضمن تصنيفات أخرى. ومع أن غالبية من تحدث عن المقاصد جعل عددها سبعة، وأكد عدم وجود مقاصد غيرها، فإنَّ منهم من جعلها ستة أو ثمانية. وجرياً على خطة من عدَّها سبعة مقاصد، سوف نضرب أمثلة على كتب أُلِّفتْ ضمن كل مقصد من هذه المقاصد السبعة:

١. فالإمام الشافعي ألّف كتاب "الرسالة" فكان موضوعه علماً جديداً هو علم أصول الفقه، وابن خلدون وضع كتاب "المقدمة" وهي في الأصل مقدمة كتاب "العبر"، لكنَّ ابن خلدون تبين له أنه ينشئ في هذه المقدمة علماً جديداً هو علم العمران البشري أو علم الاجتماع.

٢. ومن كتب الشروح شروح كثيرة لكتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ)، منها كتاب "تفسير غريب مالك" تأليف عبد الملك بن حبيب السُّلَمي الأندلسي القرطبي (٢٣٨هـ)، وكتاب "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد" للإمام يوسف بن عبد البَرّ النَّمَري (٤٦٣هـ)، وكتاب "أنوار الكواكب فتح المسالك بشرح موطأ الإمام مالك" تأليف محمد بن عبد الباقي بن علوان الزُّرقاني (١١٢٢هـ)، و"المنتقى في شرح الموطأ" لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (٤٩٤هـ).

٣. ومن كتب الاستدراك لتصحيح أخطاء أو نفي شبهات، "تهافت الفلاسفة" للغزالي، و"تهافت التهافت" لابن رشد.

٤. ومن كتب إتمام النقص "إكمال تهذيب الكمال في علم الرجال" لعلاء الدين مغلطاي.

٥. من أمثلة ترتيب المسائل وتنظيمها في أبواب وفصول كتاب "الموطأ" للإمام مالك (١٧٩هـ)، وتهذيب ابن أبي زيد (الملقب، مالك زمانه، الفقيه أبو محمد محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني ت(٣٨٦هـ) للمدونة المالكية الكبرى التي ألّفها عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقب بسحنون (توفي ٢٤٠هـ).

٦. ومن أمثلة الاختصار والتلخيص والإيجاز كتاب "التهذيب في اختصار المدونة" لأبي سعيد خلف بن أبي القاسم الأزدي القيرواني الشهير بالبرادعي (ت ٤٣٨هـ) وكثير من كتب التهذيب القديمة والحديثة هي من باب الاختصار والتلخيص.

٧. ومن أمثلة جمع المسائل والعلوم المفرقة في أبواب من علوم أخرى ليظهر علم جديد ما استنبطه الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) تحت مسمى: علم البيان في كتاب البيان والتبيين.

وبعض الكتب في التراث كتاب ألفه أحد العلماء، ثم حصل لكثير من الأعمال التي ربما تقع ضمن عدد من المقاصد التسعة المشار إليها، فكتاب: "الكمال في أسماء الرجال" للحافظ عبد الغني المقدسي مثلاً، رأى فيه الحافظ جمال الدين أبو الحجاج المزي، مشكلات عديدة منها حاجته إلى استكمال وإتمام نقص، ومنها تصحيح وتصويب، ومنها شرح وإضافة تفصيلات... مما جعل المزي يؤلف كتاباً كبيراً سماه "تهذيب الكمال في أسماء الرجال" وقد أورد محقق هذا الكتاب أسماء عشرات الكتب التي عنيت بكتاب تهذيب الكمال للمزي، ما بين اختصار واستدراك، منها "تذهيب التهذيب" للإمام شمس الدين الذهبي، كما اختصر الذهبي نفسه التذهيب مرة أخرى في كتاب "الكاشف" وجعله عُشر الكتاب الأصلي. واختصر هذا التذهيب صفي الدين أحمد بن عبد الله الخزرجي في كتاب سماه "خلاصة التذهيب". وقد هذّبه ابن حجر العسقلاني في كتاب سماه: "تهذيب التهذيب"، ثم اختصر ابن حجر التهذيب الأصلي في نحو الثلث، ثم أعاد اختصاره مرة أخرى في كتاب أصغر سماه "تقريب التهذيب". ومن أحسن الكتاب بالدراسة والمراجعة علاء الدين مغلطاي الذي ألف كتاباً بعنوان: "إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال."[٧٢]

المزي، الحافظ جمال الدين أبو الحجاج. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تهذيب وتتبع وزيادة على كتاب الكمال في أسماء الرجال للحافظ عبد الغني المقدسي. تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٣م، ص٥١-٧١. وقد أورد المحقق أسماء عشرات الكتب التي عنيت بكتاب تهذيب الكمال ما بين اختصار واستدراك.

ثانياً: مقاصد المؤلفين في مقدمات كتبهم

كانت الأمثلة السابقة نماذج من مؤلفين كتبوا عن مقاصد غيرهم من المؤلفين. لكنّ عادة المؤلفين أنفسهم أن يثبّتوا في مقدمات كتبهم وصفاً إجمالياً للكتاب الذي يكتبونه، وتتضمن المقدمة مقصد الكتاب أو الغرض منه أو منفعته، إضافة إلى عناصر أخرى سمَّوها رؤوس العلم، ومنها: عنوان الكتاب وسبب تسميته، وموضوع العلم، ومرتبته، ونحو الكتاب أو منهج تأليفه. يقول حاجي خليفة:

"وقد جرت عادة المصنفين: بأن يذكروا في صدر كل كتاب، تراجم تعرب عنه، سموها: (الرؤوس)، وهي ثمانية: الغرض: وهو الغاية السابقة في الوهم المتأخرة في الفعل؛ والمنفعة: ليتشوق الطبع؛ والعنوان: الدال بالإجمال على ما يأتي تفصيله، وهو قد يكون بالتسمية، وقد يكون بألفاظ وعبارات تسمى: (ببراعة الاستهلال)؛ والواضع: ليعظم قدره؛ ونوع العلم: وهو الموضوع، ليعلم مرتبته، وقد يكون جزءاً من أجزائه، وقد يكون مدخلاً، كما سبق في بحث الموضوع؛ ومرتبة ذلك الكتاب: أي: متى يجب أن يقرأ؛ وترتيبه؛ ونحو التعليم المستعمل فيه، وهو بيان الطريق المسلوك في تحصيل الغاية."[8]

وفيما يأتي عدد من الأمثلة على من بيّنوا مقاصدهم من الكتاب الذي يؤلفونه:

١. "كتاب الحيوان" للجاحظ (ت٢٥٥هـ): يبدأ الجاحظ كتابه في المقدمة "خطبة الكتاب" بتقريع شخص آخر وجَّه له اللومَ على ما ضمنه في عدد من كتبه. وفي كلام الجاحظ بيان لموضوع كل كتاب والهدف منه. ثم يتحدث عن كتاب الحيوان، فيذكر خصائص الكتاب، ويتحدث مطولاً عن الفئة المستهدفة بالكتاب، فيقول: "وهو كتاب يحتاج إليه المتوسط العامي، كما يحتاج إليه العالِمُ الخاصي، ويحتاج إليه الريِّض كما يحتاج إليه الحاذق، فأما الريض فللتعلم والدربة، وللترتيب والرياضة، وللتمرين وتمكين العادة،... وأما الحاذق فلكفاية المؤونة، لأنَّ كلَّ من التقط كتاباً جامعاً وباباً من أمهات العلم مجموعاً كان له غُنْمُه، وعلى مؤلِّفه غُرْمُه، وكان له نَفْعُه وعلى صاحبه كدُّه... وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتتشابه فيه العُرْب والعجم، لأنه وإن كان عربياً أعرابياً، وإسلامياً

---

[8] حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مرجع سابق، ص٣٦

جماعياً، فقد أخذ من طُرَف الفلسفة، وجمع معرفة السماع وعلم التجربة، وأُشرك بين علم الكتاب والسنة، وبين وجدان الحاسة، وإحساس الغريزة. ويشتهيه الفتيان كما تشتهيه الشيوخ، ويشتهيه الفاتك كما يشتهيه الناسك...."[9]

٢. كتاب "تهذيب اللغة" للأزهري الهروي (توفي ٣٧٠هـ): فقد أُورد المؤلف في المقدمة قوله: "وقد دعاني إلى ما جمعتُ في هذا الكتاب من لغات العرب وألفاظها، واستقصيتُ في تتبُّع ما حصَّلت منها، والاستشهاد بشواهد أشعارها المعروفة لفصحاء شعرائها، التي احتجَّ بها أهل المعرفة المؤتمنون عليها. خلالٌ ثلاثٌ: منها: تقييد نُكتٍ حفظتُها ووعيتُها عن أفواه العرب الذين شاهدتهم وأقمت بين ظهريهم سنيّات؛ إذ كان ما أثبته كثيرٌ من أئمة أهل اللغة في الكتب التي ألّفوها، والنوادر التي جمعوها لا ينوبُ مناب المشاهدة، ولا يقوم مقام الدُّربة والعادة. ومنها: النصيحة الواجبة على أهل العلم لجماعة المسلمين في إفادتهم ما لعلّهم يحتاجون إليه .... والخلة الثالثة هي التي أكثر القصد: أني قرأت كتباً تصدّى مؤلفوها لتحصيل لغات العرب فيها، مثل كتاب (العين) المنسوب إلى الخليل، ثم كتب من احتذى حَذْوه في عصرنا هذا. وقد ألحقتُ بها ما أنا ذاكره من دَخَلها وعُوارها ..."[10]

٣. كتاب "الكامل" للمبرد (ت ٢٨٥هـ) فقد جاء في مقدمة الكتاب: "والنيّة فيه أن نفسر كل ما وقع في هذا الكتاب من كلام غريب، أو معنى مستغلق، وأن نشرح ما يعرض فيه من الإعراب شرحاً شافياً، حتى يكون هذا الكتاب بنفسه مكتفياً، وعن أن يُرجع إلى أحد في تفسيره مستغنياً."[11]

٤. كتاب "القاموس المحيط" للفيروزأبادي (ت ٨١٧هـ) جاء في مقدمته: "وضمَّنته خلاصة ما في "العباب" و"المحكم"، وأضفت إليه زيادات منّ الله بها عليّ وأنعم، ورزقنيها

---

[9] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **كتاب الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٦٥م، ج١، ص١٠-١١

[10] الأزهري الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، تحقيق محمد عوض مرعب، ط١، ٢٠٠١م، عدد الأجزاء/١٥، ص٧

[11] المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **الكامل**، تحقيق: محمد أحمد الدالي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٢م، ص٢

عند غوصي عليها من بطون الكتب الفاخرة الدأماء المطمطم، وسميته "القاموس المحيط" لأنه البحر الأعظم. ولما رأيت إقبال الناس على صحاح الجوهري، وهو جدير بذلك، غير أنه فاته نصف اللغة أو أكثر، إما بإهمال المادة، أو بترك المعاني الغريبة النادرة..."[١٢] و"العباب" كتاب ألفه رضيُّ الدين بن محمد بن الحسن بن حيدر العمري الصغاني (٦٥٠هـ). و"المحكم" كتاب ألفه عليُّ بن إسماعيل المشهور بابن سيده، (٤٥٨هـ)، أما صحاح الجوهري فهو كتاب "الصحاح" الذي ألفه إسماعيل بن حماد الجوهري (٤٠٠هـ).

ثالثاً: مقاصد المؤلفين والباحثين في الثقافة المعاصرة

اتباعاً لما حكم به الأقدمون يميل بعض الباحثين المعاصرين -لا سيما من المتخصصين في موضوعات التراث الإسلامي- إلى اعتماد المقاصد السبعة، ويرون أنَّ كلَّ ما سبق أن كُتب يسهل أن نراه في واحد أو أكثر من هذه المقاصد دون غيرها، ويرون كتب الترجمة شروحاً، وكتب التحقيق تهذيباً وإصلاحاً، ويرون كتب المعاجم والقواميس تصنيفاً وتبويباً. ومع ذلك فإنّ بعض أعمال التأليف مثل جمع الشعر وتدوين التراث الشفوي لحفظه من الضياع يصعب إسكانها في واحد من هذه المقاصد بصورة لا تقبل الجدل.

وثمة من يرى أنَّ المقاصد القديمة للمؤلفين قد لا تعبر عن مقاصد الباحثين المعاصرين. فالبحث المعاصر يقوم أساساً على تحديد مشكلة والسعي لحلِّها، وطرح سؤال والتفتيش عن إجابته، وتقويم مستوى الإنجاز والأداء في عمل معيَّن والسعي لتطويره وتنميته وترقيته... إلخ. ولكن مسألة المقابلة بين مقاصد المؤلفين التراثية، ومقاصد الباحثين المعاصرين هي مسألة مصطلحات في كثير منها. فمصطلح الباحث، والبحث العلمي، والدوريات العلمية المتخصصة في نشر البحوث، وإدارة البحوث، وأولويات البحث، والبحث الأكاديمي، والبحث المهني، إلخ، أصبحت لها دلالات محددة قد لا تكون متطابقة تماماً مع مصطلحات الكاتب أو المصنف أو المؤلف وما كان ينتجه هؤلاء من كتب أو مؤلفات أو مصنفات.

[١٢] الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، مرتب ترتيباً ألفبائياً وفق أوائل الحروف، تصحيح وتعليق: أبو الوفا نصر الهوريني، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٨م، ص٢٦.

ونأخذ مثلاً على الدلالة المعاصرة للمقصد الأول من مقاصد المؤلفين وهو اختراع الجديد. فالباحث المعاصر قد يسعى إلى اكتشاف مبادئ نظرية وتجربة تطبيقها. وهذا الاكتشاف هو إبداع غير مسبوق. وقد أقرّت المجتمعات المعاصرة حقّ المكتشف المبدع في أن يُسجِّل اكتشافه باسمه، وأن تصدر به شهادة تسمى: "براءة اختراع"، وهو حق يملكه المكتشف حصرياً (حق الملكية)، ولا يملك أحد بعد ذلك أن يدعيه، وعلى أي شخص يذكُرُه أن ينسبه إلى صاحبه. وإن كان ثمة فائدة في استثمار هذا الاكتشاف لأغراض تجارية فعائد التجاري هو حق المكتشف حصرياً. والاعتراف بالإبداع، والاختراع، والاكتشاف، ليس مقصوراً على الفيزياء والكيمياء والطب وإنما تشمل بالإضافة إليها، الآداب والاقتصاد والسلام.

لكن حقوق الملكية المعاصرة لا تقتصر على "براءات الاختراع" والاكتشاف والإبداع، بل تمتد إلى دوائر واسعة تشمل الكتب العادية سواءً كانت كتباً ثقافية عامة أو كتباً منهجية جامعية؛ فالكتاب الذي يؤلفه المؤلف يُسجَّل في كل بلد في دائرة خاصة (المكتبة الوطنية مثلاً)، ويعطى الكتاب رقم تصنيف دولي يتميز به عن أي رقم آخر (ردمك). ويتضمن الرقم تعريفاً بعنوان الكتاب ومؤلفه ودار النشر وسنة النشر... إلخ. وليس من حق أي شخص آخر أن يقتبس عبارة أو فكرة من الكتاب دون أن يوثق ذلك توثيقاً كاملاً، وفق أنظمة التوثيق المتعارف عليها، وإلا فإنّ ذلك الشخص يعد معتدياً على الملكية الفردية للمؤلف، ويُعد سارقاً، يخضع لنظام العقوبات المقررة في البلدان التي وقعت على الاتفاقيات الخاصة بحقوق الملكية، فضلاً عن عقوبات التشهير والعار التي تترتب على ذلك.

وهذه الكتب في كثير من الأحيان لا يقع المقصد من تأليفها بالضرورة، ضمن إبداع جديد، فأساتذة الجامعات مثلاً يكتبون كتباً في موضوعات تخصصهم لأغراض التعليم. ويكون مقصد المؤلف في الغالب أن يجمع مادة الكتاب من عدد من الكتب التي كتبها غيره، لتغطي هذه المادة متطلبات مقرر دراسي معين، بصورة قد لا تحققها الكتب الأخرى، ويحرص المؤلف عادة على تضمين كتابه المعلومات الأكثر جدّة وحداثة من

لكتب أخرى، وربما يضيف إليه شيئاً من خبرته الشخصية في موضوع الكتاب، ويضمنه قراءات مقترحة من مراجع أخرى، وتمارين، وأسئلة، وصوراً، ورسومات، ومخططات توضيحية. والكتاب من هذا النوع يسمى "الكتاب المنهجي". ويؤلفه مؤلف واحد أو عدد قليل من المؤلفين الذين يدرّسون المقرر الدراسي الجامعي. ويكون المطلوب من الطالب الجامعي أن يقرأ الكتاب كلّه، أو معظمه، وتكون مادة الكتاب موضوعات لأسئلة الاختبارات الجامعية.

وثمّة نوع آخر من الكتب الجامعية، لا تكون خاصة بمقرر دراسي واحد، وإنما يمكن الاستفادة من فصول الكتاب في تدريس عدد من المقررات، ويكون حجمه كبيراً نسبياً، ويشارك فيه عدد من المؤلفين، يكتب كل منهم فصلاً في موضوع اختصاصه، ويتولى تحريره واحد أو أكثر من المؤلفين، ويسمى هذا النوع من الكتب: الكتاب المرجعي.

ولا شك في أنّ كتب الشرح لا تزال موجودة في الثقافة المعاصرة، وبعضها يتناول كتب التراث المختصرة، فيشرح المؤلف دلالة بعض الألفاظ التي لم يَعُدْ استعمالُها شائعاً كما كان، ويبين دلالة أسماء الأماكن أو الأعلام التي لم تعد مألوفة للقارئ المعاصر، ويعيد بعض العبارات إلى أصولها من نصوص دينية أو أدبية، وليوثق بعض الأفكار أو يقارنها مع ما ورد لدى مؤلفين آخرين. وكثير من كتب الشرح هذه تدخل ضمن ما يعد في الثقافة المعاصرة من أعمال التحقيق التي تخضع لها النصوص القديمة. ومن كتب الشرح المعاصرة كذلك شرح دواوين الشعر؛ إذ لكل شاعر بيئته وثقافته وأسلوبه مما لا يقف عليه القارئ العادي، ولذلك يلزم شرحه لفهم القصيدة. وتفاسير القرآن الكريم من كتب الشرح كذلك، سيما أنّ المفسر المعاصر -مثله في ذلك مثل أي مفسر في أي وقت- يحاول أن يربط معنى الآية القرآنية بالواقع المعاصر ليبين مقصد القرآن الكريم ودلالته في تحقيق الهداية للإنسان في كل عصر. ولا يبعد أن يتضمن التفسير الحديث أحياناً أفكاراً جديدة يتفتق عنها ذهن المفسر، مما يتفضل الله عليه من معانٍ لم ترد في أذهان السابقين، لا سيما عندما تكشف العلوم المعاصرة عن آفاق جديدة يراها المفسر المعاصر تفسيراً جديداً للنص القرآني.

ومع أن مقاصد الترجمة قد تكون ضمن الشرح والتفصيل، بوصفها في صورتها المبسطة نقل المعنى الواحد من عبارة بلغة إلى المعنى نفسه بلغة أخرى، فإن الموضوع في الثقافة المعاصرة يخضع لجدل متواصل بين الأدباء والنقاد والفلاسفة. إذ يرى بعضهم أن الترجمة تأليف وإبداع.[١٣]

أمّا مقصد الاختصار، فكثير من كتب التهذيب المعاصرة يكون المقصد منها اختصار المادة الأصلية، وتجريدها من الإضافات التي لا تخل بدلالة النص وما يحتويه من أفكار. فكتب الحديث والسيرة مثلاً يمكن حذف السند والإبقاء على المتن، أو الإبقاء على الحديث الصحيح وحذف ما دون الصحيح من رتبة الحديث. وكتب اللغة يمكن أن يحذف منها الإعراب والأمثلة والأشعار والروايات ويكتفي بتعريف الألفاظ وبيان دلالاتها اللغوية.

وتأتي معالجة مقاصد المؤلفين في الثقافة المعاصرة ضمن تدريس النصوص اللغوية، وممارسة التحليل والنقد لهذه النصوص، فيجري تعليم الطلبة وتدريبهم على استنباط مقاصد المؤلف، والجمهور المستهدف بالتأليف. فكيف يتم ذلك؟

عندما نتحدث عن مقاصد المؤلفين فإننا سوف نفكر في السبب الكامن خلف النص الذي كتبه المؤلف، لماذا كتب ذلك النص؟ ما الهدف أو الدافع الذي جعل المؤلف يكتب ما كتبه؟

إنَّ الإجابة عن هذه الأسئلة ربما لا تكون سهلة كما يبدو للوهلة الأولى؛ فقد تكون الإجابة مركبة ومتعددة، فقلما يكون هناك سبب وحيد للكتابة. لكنّ البحث عن هذه الأسباب جهد مفيد للكاتب والقارئ على حد سواء، إضافة إلى الفائدة المتحققة في النص المكتوب نفسه. فالقارئ عندما يفكر في هدف الكاتب من النص المكتوب فإنَّه لا

Dorothy, Kenny. *Lexis and Creativity in Translation: A Corpus Based Approach*. *Routledge*, Apr 8, 2014. See also:

Kemble, Ian (Editor). *Translation and creativity: how creative is the translator?* proceedings of the conference held on 12th November 2005 in Portsmouth. Portsmouth: School of Languages and Area Studies, University Of Portsmouth, 2006.

يرى النص كلمات مصفوفة، وجملاً مفيدة مرسومة على الصفحات التي يقرؤها، وإنما يسمع صوت إنسان يتحدث إليه، ويقوم بجولة في فكره، وعندما يدرك القارئ هدف الكاتب فإن ذلك يفيده عدد من الأمور منها:

١. يعرف القارئ شيئاً عما يتوقعه المؤلف من قراءة النص المكتوب

٢. يطلع على أفكار وتفاصيل قد تكون جديدة مفيدة له

٣. يمارس التقويم النقدي للمادة المكتوبة في ضوء تقديره لمدى نجاح المؤلف في تحقيق هدفه

٤. يتفاعل إيجاباً وسلباً مع دوافع الكاتب وقناعاته.

نحن نستطيع أن نستنتج مقاصد النص، لأنَّ اللغة هي وعاء المعاني؛ فالكاتب ينوي عادة أن يرسل رسالة، ويوصل فكرة إلى جمهور معين من القرّاء. وثمة فرق بين الفكرة الكلية للمادة المقروءة، وهدف الكاتب من كتابتها؛ فالفكرة هي ما ينبغي للقارئ أن يفهمه من النص، بينما الهدف هو جواب عن سؤال آخر هو لماذا يخبرني المؤلف بهذه الفكرة؟ أو ما الذي يريد الكاتب مني أن أفعله بالمعرفة التي يقدمها لي في كتابه؟

وبعض الأهداف تكون واضحة في النص نفسه بصورة مباشرة، إذ يقول لك المؤلف: أيها القارئ أريدك أن تعرف شيئاً جديداً هو.... لكن المؤلف ربما يروغ في التعبير عن الفكرة التي يريد أن ينقلها، فيسرّبها تسريباً، لعلّ القارئ يتلقفها دون وعي. وقد يصوغ المؤلف فكرته بطريقة يفهمها القراء على وجوه محتملة. وقد يكون هدف المؤلف من هذه المراوغة هدفاً تعليمياً، يقصد منه أن يبذل القارئ جهداً في القراءة المتعمقة لتطوير مهارات التفكير من خلال تحليل النص المقروء واستنتاج ما يريده المؤلف.

ومع أهمية وعي المؤلف على أهدافه، فإننا نتوقع أن يكتب بعض المؤلفين ما يكتبون تلبية لمتطلبات إدارية تتصف بالشكلية. وتكون الأفكار التي تتضمنها المادة المكتوبة في حدها الأدنى. ترى إلى أي حد يصدق ذلك على طلبة الدراسات الجامعية العليا عندما

يكتبون أطروحاتهم الجامعية؟! وعلى أساتذة الجامعات عندما يكتبون بحوثهم لأغراض الترقية العلمية؟!

وأين تقع أهداف الكاتب الحقيقية، في حالة كتّاب الصحف اليومية، عندما تقتضي المصالح السياسية والأمنية والحية أن تتجه المقالة بالقارئ وجهة تتناقض مع الحقيقة؟! وأين تقع هذه الأهداف عندما يكتب السياسيون مذكراتهم، لا سيما بعد التقاعد، بكشف عن حقائق كانت مجهولة، أو لتبرير مواقفهم وقراراتهم، أو للاتّجار بأسمائهم على كتب كتبها في حقيقة الأمر "كُتّاب الظل" ولم يكتبوها هم؟!

إنّ مهمة الكتابة تتضمن صياغة النص المكتوب بصورة تعكس أفضل ما يتصف به المؤلف، وتفتح له أبواباً وعقولاً يخاطب بها الجمهور المستهدف، فهذا النص هو في كثير من الأحيان الطريقة التي يقدم بها المؤلف نفسه إلى الجمهور، حتى يراه الجمهور على هذه الطريقة دون غيرها، فمن الأهمية بمكان إذن أن تكون الكلمات والعبارات المستخدمة في النص المكتوب قادرة على التقاط الأفكار وتوصيل الرسالة على الوجه المنشود.

ومن أساليب الكتابة في بعض الأحيان صياغة بعض الأفكار بصورة غريبة مضحكة، فماذا يريد الكاتب أن يثير الضحك لدى القارئ؟ هل يريد أن يجذب اهتمام القارئ لمواصلة القراءة؟ أهو أسلوب الكاتب في تحدي الأنماط السائدة والشائعة والتقليدية من السلوك لاستدراج أفكار جديدة حول الموضوع؟

بعض الكتاب يكتبون وفي مقاصدهم الظاهرة أو الخفية أن يتيحوا للقارئ فرصة للتحليل النقدي المقارن للأفكار أو المواقف المتعارضة للتعبير عن التصنيف في فئات مختلفة والمزايا القائمة للجانب الإيجابي والجانب السلبي من كل رأي أو موقف، وحث القارئ على اكتساب رؤية جديدة للموضوع، ودعم رؤية محددة لتغيير الموقف السلبي التقليدي تجاه الموضوع، والسعي لتغيير موقف القارئ وقبول رأي آخر ليس مألوفاً.

ويصلح للقارئ عندما يقرأ كتاباً أو مقالة أن يحاول استنتاج أهداف المؤلف عن طريق ملاحظة الهدف المباشر الظاهر، أو الهدف الخفي المستتر، مستعيناً بما يأتي:

١. تدقيق النظر في الأدوات التي يستعملها المؤلف، المفردات ذات الرؤية الواحدة، والكلمات ذات المعاني المتعددة، والأنماط العامية، والألفاظ الأجنبية، والعبارات الهزلية أو الساخرة...

٢. اختبار مشاعر القارئ تجاه استعمال المؤلف لهذه الأدوات...

٣. تساؤل القارئ عما يريده المؤلف منه أن يفعل بعد قراءة النص من بين واحد أو أكثر مما يأتي.

أ. تحدي الصورة النمطية في التفكير، والأنماط التقليدية السائدة في المسموع

ب. الإعلاء من شأن فكرة أو شخص أو مؤسسة ومجاراته في استخدام الأساليب الساخرة من فكرة أو شخص أو مؤسسة.

ت. المقاربة الموضوعية والموازنة بين المتقابلات من الأفكار والآراء؟

ث. التفكير في آراء أو مواقف على غير ما هو شائع ومعروف؟

خاتمة.

عند الانتهاء من قراءة هذا "النص" المكتوب، سوف يتساءل بعض القراء: ماذا كان هدف كاتب هذا النص؟ ولمن يوجّه هذا الخطاب؟ وما الافتراضات الكامنة وراء هذا الخطاب؟ وما العلاقة بين هذا العرض وما يقوله بعض النقاد المعاصرين ممن تتلمذوا على رواد الحداثة وما بعد الحداثة؟

كانت هذه المقالة تفترض أنَّ وعي الكاتب -مؤلفاً أو باحثاً- على الأهداف التي يريد أن يحققها مما يكتب، وحضور القارئ الذي يخاطبه هذا الكاتب في ذهنه، وتخيل الكاتب لصور التفاعل الذي يتوقعها من القارئ... كل ذلك يعين الكاتب أن يتّجه بما يكتب وجهةً محددة، فلا يسرف فيما قد يحرفه على تلك الوجهة.

وكانت المقالة تفترض كذلك أن القارئ يسعى إلى التعرف إلى الهدف الذي يريد الكاتب أن يحققه، ومن ثم يتفاعل مع الكاتب في ضوء ذلك. والافتراضان يؤكدان على التلازم بين الكتابة والقراءة. فما كتب الكتّاب شيئاً إلا ليقرأه القراء. وقد كان الكاتب

يسطر شيئاً من العلم فيما يكتب، فإنَّ القارئ ربَّما يتعلم شيئاً من العلم مما يقرأه. فالعلم موضوعٌ للكتابة والقراءة.

وربما يجد بعض القراء حين يقرأون المادة المكتوبة في هذه المقالة تبسيطاً لمسألة العلاقة بين الكتابة والقراءة، أو بين الكاتب والقارئ. فثمة كتابات حداثية أو ما بعد حداثية تفترض موت الكاتب؛ إذ ترى أن القارئ هو من يمتلك السلطة في تحديد المعاني التي يريدها في المادة المكتوبة، ولا شأن للكاتب بما كتب بعد أن انتهى من الكتابة.

وربما ترى هذه الكتابات أكثر من ذلك؛ فليس الكاتب وحده الذي مات، بل القارئ كذلك! لأن القارئ الذي يحاول أن يعطي نفسه سلطة اكتشاف دلالات النص وما بين سطور النص، وما وراء السطور... إنما يعطي النص معنى محدداً، وفق حدود ثقافة وعلم وتقويم، وهو أمر لا يملكه القارئ، لأن النص في النهاية هو كل شيء، وهو في الوقت نفسه لا شيء، فالتفكيك وصل إلى كل شيء، حتى هزت هياكل الأشياء، ولم تعد عناصرها تنتمي إليها، أو تنتمي إلى أي شيء!

وإذا كان ما قلناه عن علاقة الكاتب والقارئ نوعاً من التبسيط، فماذا نسمي هذا الذي يقوله مفكرو الموت؛ موت الكاتب وموت القارئ؟ حين يلغون أية مرجعية للكتابة والقراءة، فلا يبقى في نهاية المطاف إلا العبث الفوضوي والتفكيكي للفكر والعلم والثقافة، الذي توحي به مقولات رولان بارت، وميشيل فوكو، وجاك دريدا، وتلامذتهم؟!




المسلم المعاصر

في هذا العدد




العدد (١٥٢) السنة الثامنة والثلاثون

جمادى الآخر – رجب – شعبان ١٤٣٥هـ
أبريل – مايو – يونيو ٢٠١٤م

مراجعة لكتاب
الرؤية الإسلامية للتنمية في ضوء مقاصد الشريعة*
تأليف: محمد عمر شابرا**

عبد السلام أحمد أبو سمحة***

يرتبط النمو والتطور الإنساني والاجتماعي بقضية التنمية، فهي قضية محورية مهمة في رفعة أي تجمع إنساني حضاري. والحديث عن الضرورات الإنسانية في ظل تباين النظريات المقدمة في استحداث التنمية أمر غاية في الأهمية. وتبرز هذه الدراسة بوصفها واحدة من الدراسات المهمة في الرؤية الإسلامية لمفهوم التنمية، لا سيّما عند النظر إلى البُعد المقاصدي للموضوع، حيث يتجاوز مفهوم التنمية في هذا البعد نظريات الملكية الفردية المطلقة، ونظريات الملكية الجماعية. ومن هنا كان اعتماد المؤلف في نظرته للتنمية الاقتصادية الإسلامية على مقاصد الشريعة، التي جاءت بمجملها لتحقق الرخاء والرفاه البشري.

جاءت هذه الدراسة في مقدمة وفصلين؛ أما المقدمة فتحدث المؤلف فيها عن النظريات المختلفة في التنمية، ومرّ مروراً سريعاً بالمقاصد الشرعية في توطئة مهمة بين يدي الموضوع، ثم خصص الفصل الأول للحديث عن مقصد واحد من مقاصد الشريعة؛ حفظ النفس. واشتمل الفصل الثاني على بقية المقاصد، في تقسيم يبدو للوهلة الأولى غير متوازن، لكن بإمعان النظر نجد قدرة مدهشة لدى المؤلف في تلمس المقصد الأساس

* شابرا، محمد عمر. **الرؤية الإسلامية للتنمية في ضوء مقاصد الشريعة**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

** مستشار البحوث بالمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب بمجموعة البنك الإسلامي للتنمية- جدة.

*** دكتوراه في الحديث الشريف وعلومه، أستاذ مشارك في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، مساعد الأمين العام للندوة الدولية للحديث الشريف. البريد الإلكتروني: abusamhaa@yahoo.com

تم تسلّم المراجعة بتاريخ ١٢/٤/٢٠١٤م، وقُبلت للنشر بتاريخ ١٤/٦/٢٠١٤م

في التنمية الاقتصادية وهو النفس الإنسانية. فأولاها الاهتمام، ذلك أن الغاية العظمى من التنمية المحافظة على النفس والرقي بها في معارج البناء والتنمية، وصولاً لتحقيق غاية الحفظ، ومن ثم تتحقق بقية المقاصد تباعاً.

كشف المؤلف في مقدمته عن سعي البشرية للرفاه الإنساني؛ فالشريعة الإسلامية -في مقصدها الأسمى- جاءت لتحقيق الرحمة للبشرية جمعاء وفق نظرية الوحي المحققة للعدالة الإنسانية، وهذا حال الأديان جميعها من حيث التنزل من غير تحريف ولا تبديل، أما ما يسمى بالنظريات التنويرية فقد رصد لنا المؤلف كيف سعت، ومن نظرة مختلفة، لتحقيق الرفاه البشري؛ فمقياس الرفاه في النظرة العلمانية المادية هي ارتفاع الدخل والثروة، الأمر الذي حاول كثير من علماء الدين وفلاسفة الأخلاق بيان أهمية الجوانب الروحية غير المادية، وساعدهم في ذلك فشل النظرة المادية في تحقيق الفلاح البشري المنشود.

لامس المؤلف منحى مهماً كان سبباً في بُعد الاقتصاديين بوجه عام عن الخوض في الحاجات المجتمعة لتحقيق الرفاه الإنساني، ألا وهو الخوف من البُعد القيمي، الذي تحتم أحكامه الحدّ من المكاسب المالية، وارتفاع الدخل، وتضخم الثروة.[2]

وفي مقابل هذا وضّحت الدراسة ما تميزت به الرؤية المقاصدية الإسلامية للتنمية، التي تبنّت النظرة الشمولية للفلاح الإنساني، فلا تسعى الرؤية المقاصدية لتحقيق الثروة دون إشباع الحاجات المجتمعة للإنسان، وإنما تحقق ذلك في إطارٍ قيمي يُعدّ الضمانة الحقيقية للفلاح والتنمية الدائمة الواقعية، وليست التنمية الجزئية التي تحصر الثروة بأيدي قلة من الناس، ويعيش المجتمع بأسره في فلكها.[3]

بهذا التوصيف الدقيق أبدع المؤلف في توطئته للتنمية والرؤية الإسلامية لها. وتحدث بإيجاز عن مقاصد الشريعة، التي نالها نصيب طيب في المقدمة، وكشف عن دور الغزالي(توفي ٥٠٥هـ) فيها، وتصنيفها في خمسة هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، مبيناً أهمية الحركة فيها، وعدم إبقاء ما تحقق منها على وضعه الراهن، بل

شابرا، **الرؤية الإسلامية للتنمية في ضوء مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٧-١١.

[2] المرجع سابق، ص٧-١١

[3] المرجع سابق، ص٧-١١

لا بدّ من إعمالها، في إطار تحقيق الفلاح الإنساني، لأجل ذلك مال المؤلف إلى ترتيب الرازي(توفي٦٠٦هـ)، والشاطبي(توفي٧٩٠هـ) لهذه المقاصد بتقديم حفظ النفس على ما سواها، وقد عدّ المؤلف ذلك أكثر منطقية في الحديث الملاصق للتنمية المستدامة، من هنا كان وضع النفس البشرية في المرتبة الأولى في مقاصد الشريعة في التنمية.[4]

تخصص الفصل الأول من الكتاب في موضوع تقوية النفس البشرية، والفصل الثاني في إثراء الدين والعقل والنسل والمال. ويلاحظ تركيز المؤلف على المقصد الأول بإفراد فصل كامل له.

نص المؤلف في عرض آلية الشرع في تحقيق التنمية المستدامة، ورفع مستوى فلاح النوع البشري، ليشغل الدور المنشود في العهدة الاستخلافية له على وجه هذه الأرض، جاء ذلك في الفصل الأول؛ تقوية النفس البشرية، والذي جاء بدوره مشتقاً من المقصد الأول من مقاصد الشريعة الإسلامية وفق ترتيب الرازي والشاطبي. ولعل الموازنة بين مصطلحي: "حفظ" و"تقوية" تحتاج إلى وقفة تأمل من المؤلف، والظاهر أنه آثر أن يتركها للقارئ ليغوص في مرامي هذه المفردة المشتقة من واقع هذا المقصد العظيم، فالحفظ لا يتصور للنفس البشرية إلا إذا قويت فيها عوامل الثبات والاستمرار والتقدم، لأجل ذلك كانت هذه المفردة أقرب إلى التنمية من كُلّية الحفظ وإن كانت تُحقّقها، فتقوية النفس البشرية تضمن استدامة الفلاح، ضمن إشباع الحاجات المتعددة المتنوعة لها، فما هي هذه الحاجات المهمة في تقويم مصالح الشخصية الإنسانية التي تنشد التنمية والرفاه والفلاح؟[5]

كانت الكرامة واحترام الذات والأخوة والمساواة الاجتماعية من أوائل الحاجات التي لا بدّ منها في تشكيل المصلحة الشخصية الإنسانية، فالذات الإنسانية في المنظور الإسلامي النقي الصافي ذاتٌ محررة من كل عيب روحي، سليمةٌ خالية من كل ميراثٍ لم تشارك فيه ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم: ٣٠)، فالإنسان خلق

[4] المرجع السابق، ص١٢-١٦.
[5] المرجع السابق، ص١٢.

بطبعه مكرماً بإنسانيته وبشريته وأصله، تنفيذاً لدوره العمراني الذي أوجده الله لأجله، وهذا ينعكس بالضرورة على فلسفة النظرة المتساوية بين بني البشر، التي تترجم إلى تعايش سلمي يستخدم فيه الأكفأ والأمثل. ثم أحسن المؤلف في عرض النظريات الأخرى التي تعدّ وجود الإنسان على ظهر هذه الأرض مكبلاً بذنب لم يشارك فيه، فكل مخلوق يخلق مذنباً، وهذا ما يسمى بمفهوم "الخطيئة"، أو "المذنب بالولادة"، وهذا مفهوم ينتقص من الكرامة الإنسانية في أصل تكوينها. وعرض المؤلف أيضاً النظريتين: الحتمية، التي تنفي عن الإنسان المسؤولية، والوجودية، التي ترخي العنان للحريات المطلقة دون قيم أو قوانين، وكيف ساهمت هاتان النظريتان في هدر الكرامة الإنسانية، فلا معنى للإنسان بلا مسؤولية، أو ضابط قيمي يضبط فيه عنان تصرفاته، وهذا ما حققته النظرية الإسلامية المعتمدة في أصلها على الوحي.[٦]

ونبه المؤلف إلى أهمية العدل بوصفه من المصالح المهمة التي لا بدّ من تحقيقها، حتى تتوفر الكرامة وسمات الإنسانية، فلا يمكن للبشرية في مراقي فلاحها ورفاهها أن تتقدم دون العدالة الاجتماعية والاقتصادية، وهذه المهمة الأساسية للرسل والرسالات ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد: ٢٥)، وقد ركزت الرؤية الإسلامية من خلال الوحي بشقيه الكتاب والسنة على الأسباب الموجبة للعدل، وذمّت، في المقابل، الظلم الذي يُعدُّ كفيلاً بإحباط الجهود الرامية إلى تحقيق الأمن والتنمية المستدامة والتضامن الاجتماعي، بل يتعدى إلى حتمية الصراع بين النوع الإنساني. فالعدل ضامن لذلك كله ضمن جملة من القيم السلوكية من الأمانة والإنصاف وغيرها مما مرّ بها المؤلف مروراً سريعاً.[٧]

ولفت المؤلف الانتباه إلى أهمية الارتقاء الروحي والأخلاقي[٨] ودورهما في تحقيق مصالح الجميع، وأهمية الحفاظ على هذا الارتقاء، الأمر الذي ركزت عليه الشريعة الإسلامية في

[٦] المرجع السابق، ص١٨-٢٤.

[٧] المرجع السابق، ص٢٤-٢٨.

[٨] المرجع السابق، ص٢٨.

رؤيتها لبناء الذات الإنسانية، وهذا لا شك في أنه عامل من عوامل الحفاظ على النفس والمال والعرض؛[9] فالحياة –كل الحياة– محترمة، لا يحق لأحد المساس بها، أو تهديدها.

ويربط المؤلف بين تنمية الشخصية الإنسانية والحرية ربطاً محكماً،[10] فلا مبادرة ولا دافع للإبداع والابتكار، ولا تحقُّق للتنمية والفلاح دونها، من هنا وجدنا رفع الأغلال المكبلة للإنسان ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، وهذه الحرية مقيدة بالقيم الأخلاقية، ضماناً للفلاح الذي يعمُّ جميع المخلوقات. وقد منّ الله الإنسان وهو يمنحه الحرية بهبات ثلاث؛ أولها الضمائر وهي الفطرة السليمة ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠)، ولما كان الإنسان بطبعه ينحرف عنها ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ (التين: ٥)، أرسل الله الرسل فكانت الهبة الثانية في هدايتهم، هذه الهداية وهذا الإيمان يحتاجان إلى آلة التصديق والتكييف، فكانت هبة الله الثالثة وهي العقل؛ إذ يتمكن الإنسان –من خلاله– من استخدام حريته وفقاً لفطرته، وهدي رُسُل ربه.

ويكشف المؤلف عن دور التعليم في إثراء العقول،[11] وهو أمرٌ غاية في الأهمية في تحقيق المصلحة الشخصية الإنسانية، فكلما ارتفعت دائرة التعليم الذي يبصر الناس بالقيم، وطرق أداء وظائفهم، ويوسع لديهم القاعدة المعرفية، ارتفعت بوادر التنمية، وزاد منسوب الفلاح الإنساني، وكلما غاب التعليم عاش الإنسان في تخلف عن هذا كله.

وتعكس رؤية المؤلف أهمية بالغة وهي تتحدث عن دور الحوكمة الرشيدة في إدارة التنمية،[12] فهي الكفيلة بإعداد القواعد السلوكية، والسعي بالمجتمع نحو الاستقرار وضمان عدم تجاوز القوانين، وإلا عمَّ الفساد، وضاعت الحقوق. من هنا وجدنا المؤلف، عطف

[9] المرجع السابق، ص٢٨

[10] المرجع السابق، ص٢٩-٣٢

[11] المرجع السابق، ص٣٢

[12] المرجع السابق، ص٣٣

على هذه النقطة المهمة جملةً من الأسباب المؤدية إلى تقوية الشخصية الإنسانية، التي يكون لمحكومة الرشيدة أثر بالغ فيها؛ فالقضاء على الفقر واتساع الحاجات[١٣] واحدة من البدهيات الملازمة لتحقيق الكرامة الإنسانية، وبه تتقوى الشخصية الإنسانية. وضمان فرص التوظيف والتوظف الذاتي من المقاصد المهمة أيضاً في تقوية الشخصية، التي غايتها جعل الإنسان قادراً على اكتساب رزقه، فمن فروض الكفاية على المجتمع توفير الفرص المناسبة لكسب أسباب العيش الكريم، ولا يكون ذلك ولا يتحقق إلا بالتوزيع العادل للدخل والثروة،[١٤] فقد نهى الإسلام عن جعل المال دولة بين الأغنياء ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ (الحشر: ٧). فمن الكرامة الإنسانية عدم حصر الثروة في أيدي فئة محدودة من البشر، بل لا بدّ من مقاومة سبل الفقر وذلك بالتوجه إلى تأهيلهم إنتاجياً، لا أن يبقوا في حاجة الآخرين.

ويبين المؤلف دور الزواج والحياة العائلية المستقرة المستندة إلى ما سبق من عناصر مهمة في إنشاء الأجيال القادمة، التي يعوّل عليها كثيراً في تمام البناء التنموي، والاستمرار في الصلاح الإنساني، فالأسرة والتضامن الاجتماعي واحدة من أهم عوامل قوة الشخصية الإنسانية؛ إذ يتساوى الزوجان في الأسرة من حيث التكليف والقيمة الإنسانية، وينفرد كل واحد منهما بالمسؤوليات المنسجمة مع تكوينه الخلقي.[١٥] وتحقُّق هذا كله لا شك يؤدي إلى الحد من وقوع الجريمة، التي لن يكون لها مبرر، وبمحصلة لكل ما سبق يتحقق السلام العقلي والسعادة التي يبحث الجميع عنها.

إنّ الرفاه الإنساني والصلاح البشري لا يتحققان في تنمية مستدامة حينما يقتصر على مقصد حفظ النفس، وعوامل تقويتها، بل بالارتباط المباشر ببقية المقاصد الأخرى، من هنا أفرد المؤلف الفصل الثاني من كتابه ووسمه بـ: "إثراء الدين والعقل والنسل والمال". وبيّن المؤلف أهمية الدين وحفظه وحلوله في المرتبة التالية للنفس في الحديث عن رؤية

[١٣] المرجع السابق، ص٣٣-٣٧

[١٤] المرجع السابق، ص٣٨

[١٥] المرجع السابق، ص٤٣

المقاصدية للتنمية، ففي عالم تتنازع عليه النظريات العلمانية والمادية، كان لا بدّ من إبراز المنظور الديني للعالم بعد فشل النظريات الأخرى في جلب الرفاه والفلاح للبشرية، ذلك أن مقومات هذا المنظور تؤهله لأن يتمتع بكل الإمكانات لإصلاح النفس الإنسانية، فهو منهج رباني المنشأ، يدرك تنوع حاجات الإنسان الروحية والمادية فلا يطغى جانب على جانب، ويسعى بنظرة متكاملة لبلورة المفهوم الحقيقي للحياة ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ۝ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾ (الأعلى: ١٤-١٥)، ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٩-١٠)، فالدين له دور مهم في إصلاح البشر، ولا يمكن لأيّة نظرية أن تؤدي ما يؤديه الدين في نفوس العالمين.[16]

وصنّف المؤلف — في إطار المنظور الديني — في حلقات يسلم بعضها بعضاً لا بدّ من تراصها حتى تؤتي أُكلها في تحقيق الفلاح الإنساني الشمولي، الذي تعم آثاره كل من وجد على هذه الأرض؛ فتحدث عن أهمية وجود القيم والقواعد السلوكية،[17] وضرورة مراعاتها من كل الأفراد، والالتزام بها، ولإنشاء هذه القواعد لا بدّ من طرف خارجي يتمتع بالحياد، ذلك أن التجربة الإنسانية فرضت قيم المنتصر تارة، وقيم الأقوى اقتصادياً تارة أخرى، وقيم أصحاب المصالح، فالطبقات المسيطرة اجتماعياً أو اقتصادياً أو فكرياً تفرض من القيم ما يعزز مصالحها، من هنا كانت فلسفة الرسالات السماوية، التي أرسلها الله سبحانه وتعالى لخلقه بإقامة منظومة قيمية مستندة إلى الدين الحق من الله الخالق سبحانه وتعالى. وتحتاج مراعاة هذه القيم إلى تحفيز سليم يُنمّيهُ في النفس عوامل احترام هذه القيم ومراعاتها. من هنا ربطت الشريعة الإنسان بامتداد حياته إلى العالم الآخر، فلا يقتصر تفكيره على هذه الدنيا، بل هو ممتد إلى ما بعد الموت في الحياة الآخرة، وبين يدي هذا قدمت الشريعة أنواعاً من الترغيب والترهيب على الأعمال تشكل حافزاً مهماً في الالتزام القيمي،[18] وهذا أمر غفل عنه الاقتصاديون العلمانيون، أو تغافلوا عنه، وكان للتعليم دور مميز في كل هذا الشأن.[19]

---

[16] المرجع السابق، ص٤٧-٤٩

[17] المرجع السابق، ص٥١-٥٢

[18] المرجع السابق، ص٥٣

[19] المرجع السابق، ص٥٤

يحتاج التطور المدني في تحقيقه للتنمية المنشودة وفق المنظومة القيمية الإسلامية تهيئة بيئة داعمة للبر والتكافل الأسري والاجتماعي،[20] ذلك أن الحياة العملية اليومية تتكفل في ترسيخ هذه المنظومة، إن ساعدت البيئة الكامنة على ذلك؛ إذ إنّ غياب هذه البيئة يضعف القيم ولا يصلح معها تحفيز، من هنا ندرك سر العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج، وندرك حرص الإسلام على ثقافة المجتمع المستمدة من تعاليمه، وندرك من خلاله كيف بنى الإسلام انتماء الفرد للمجموعة، مع الإبقاء على حبه لذاته، فلا يطغى جانب على جانب، فلا الفردية المصلحية مقدمة بأنانيتها المعهودة في فكر الاقتصاد الجزئي، ولا الكُلية المطلقة في نظريات الاقتصاد الكلي المناسبة للملكية الفردية، بل التوازن في ظل هذه البيئة الداعمة. ولما كان من طبع الإنسان أن يتمرد، وكان من غير المتوقع أن يلتزم جميع الأفراد بهذه المنظومة، كان لا بدّ من قيام دولة[21] تتحمل المسؤولية الأخلاقية والقانونية لضمان العدل والفلاح لأفراد المجتمع "إن الله ليزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن" وحتى لا تتحول الدولة إلى دولة مستبدة، لا بدّ من وجود ضوابط وتوازنات قاعدة توجّه الدولة، تتمثل في عدد من المؤسسات منها: البرلمان، والقضاء النزيه، والصحافة الحرة، والقوانين والأنظمة ذات الرؤية السليمة.

ثم ينتقل المؤلف لبيان أهمية المقصد الثالث، الذي يُعدّ من أميز سمات الجنس البشري، وهو العقل، ليكشف تلازم الوحي والعقل في تحقيق التنمية والفلاح الإنساني.[22] فالرؤية الإسلامية للتنمية لا تكون إلا بإعمال العقل وتحريكه، وقد رسم الوحي الصحيح توجيهاته، ودون هذه الخطوط ينحرف العقل إلى سبل الغش واستغلال الغير، والتدافع مما يعود على البشرية بالدمار، كما نجده في كثير من أحوال هذا العصر. من هنا كان من ضرورات التنمية المستدامة والفلاح الإنساني التلازم بين الوحي والعقل ضمن منهجية تكاملية، سعياً لإعمار هذا الكون.

وللعقل في ظل الوحي دور مهم في ممارسة الاجتهاد، فكل حُكمٍ أو تفسيرٍ لا يتلاءم مع المقاصد، أو قد يؤدي إلى نتائج تُعيّر الفلاح الإنساني بحاجة إلى إعادة نظر متأنية

[20] المرجع السابق، ص٥٥-٥٧

[21] المرجع السابق، ص٥٧-٥٩

[22] المرجع السابق، ص٦٠-٦٦.

لتعديله أو إلغائه، ولتحقيق هذا كان لا بدّ من وجود نظام تعليمي يجمع بين تدريس العلوم الحديثة إلى جانب العلوم الدينية، وتدريب الطلاب على التفكير والتحليل للنصوص بتعقّل في ضوء المقاصد.

ويتحدث المؤلف في المقصد الرابع: إثراء النسل[٢٣] عن جملة من القضايا التي من الضروري ملامستها لتحقيق الفلاح الإنساني والتنمية المستدامة، فالتنمية الأخلاقية مهمة من المهمات التي لا بدّ من تعاهدها في تنشئة الأجيال القادمة، لحفظ الأمة واستمرارها في أجيالها، وهذا دور تتحمله الأسرة؛ فهي المدرسة الأولى للتنشئة الأخلاقية لدى الأجيال، من هنا كان بناء الأسرة غاية في الأهمية، فوجود الأبوين الصالحين يجعل في الأسرة مثالاً يحتذى به، فيتربى الأطفال في بيئة صحية سليمة، تسعى لتنمية فكرهم السليم، ومن هنا فإن من الضرورة بمكان إيجاد المعاهد العلمية من مدارس وكليات وجامعات، تتعهد في برامجها التعليم السليم الذي يسعى للتنمية الأخلاقية والاقتصادية والفكرية.

وفي إنشاء الجيل لا بدّ من السعي إلى إشباع الحاجات الفطرية وتهيئة البيئة الصحية لرعاية الأطفال وفقاً للمنهج الإسلامي الرشيد، وحتى تؤتي هذه التربية أكلها، وتنمو ثمارها لا بدّ من التحرر من الخوف والصراعات، وتحقيق الأمن بمفهومه الشمولي.[٢٤]

وختم المؤلف كتابه بما ختم به العراقي قائمة المقاصد؛ المال. وهذا لا يعني بالضرورة أنه الأقل أهمية، بل إن غيابه بالضرورة ينعكس على المقاصد الأربعة الأخرى، فلا بدّ من اكتسابه وتحقيق القوة التي تتوفر فيها ضمانات الفلاح العام للجنس البشري.[٢٥]

والرؤية الإسلامية للمال تنطلق من أن الزهد في الحياة ونكران الذات أمر مرفوض ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ (الحديد: ٢٧)، والمال أمانة من عند الله أودعها في أيدي الناس، وعليهم تنميته واستخدامه في تحقيق الحياة المريحة، سعياً للفلاح الإنساني الذي يعم كل الأفراد بتوزيع عادل للدخل

[٢٣] المرجع السابق، ص٦٦-٧١

[٢٤] المرجع السابق، ص٦٦-٧١.

[٢٥] المرجع السابق، ص٧٢-٧٧.

والثروة، ولا يخص فئة دون أخرى. وهنا تراعى مرة أخرى القيم التي رسخت في مقصد حفظ الدين. ولا يقتصر الإسلام في توزيعه العادل للثروة على الزكاة، فتقع المسؤولية على كواهل الأغنياء فحسب، بل يسعى الإسلام إلى التنمية الاقتصادية الشاملة، وكذا دعم المشاريع التنموية الصغرى، وذلك لتوسيع دائرة العمل وفرص التوظيف لدى الفقراء. إن الخروج من حالة الفقر أمر مهم جداً، ولا يكون ذلك إلا بالسعي لتكوين الثروة المادية لهؤلاء الفقراء، وتأهيلهم للإنتاج وعدم انتظار المنح والعطايا، ضمن رؤية متوازنة شاملة.

بعد هذه الجولة في استعراض ما تناوله الكاتب في الرؤية الإسلامية للتنمية في ضوء المقاصد الإسلامية، نورد ملحوظتين:

الملحوظة الأولى: غلبت المقاصد على الرؤية الإسلامية للتنمية، وكان الحديث عن المقاصد معبّرة عن الرؤية، وكنت أود أن يكون الحديث عن الرؤية عبر المقاصد. من هنا جاء تقسيم الكتاب تبعاً للمقاصد لا الرؤية، ولعلنا نقترح أن يتم التفكير في تنظيم آخر للموضوع يعطي الأولوية للرؤية الإسلامية للتنمية، وعدم فرض الشخصية المقاصدية عليها. وبناء على التصور الذي انطلق منه المؤلف جاء التكرار في كثير من الموضوعات، ذلك أن إفراد الحديث عن المقاصد المنتجة للرؤية جعل الكتاب يكرر الحديث عن بعض المفردات؛ فنرى تكرار الحديث عن القيم في حفظ النفس والنسل والمال، وتكرر الحديث عن الحوكمة الرشيدة ودور الدولة، ونرى الحديث عن التعليم تكرر في أكثر من موضع، وغيرها من الموضوعات.

الملحوظة الثانية: قدّمت الدراسة رؤية تنظيرية تصورية للمنظور الإسلامي في مسألة مهمة هي مسألة التنمية ضمن الإطار المقاصدي، ومن المفيد أن يستكمل الموضوع بإبراز تعالق العلمي والبرامج والمشاريع العملية التي تقوم بها المؤسسات أو الحكومات.

مراجعة لكتاب

منهاج تدريس الفقه: دارسة تاريخية تربوية*

تأليف: مصطفى صادقي**

حمزة عبد الكريم حماد***

يحاول هذا الكتاب استلهام الروح العلمية والتربوية لدى أعلام مدرسة الغرب الإسلامي الفقهية، والإفادة من تجاربهم الناجحة، ثم العمل على تركيبها في نسق متكامل مع محصلات التجربة التربوية المعاصرة؛ بغية الخروج بمنهج يتصف بالتماسك النظري وقابلية التطبيق. ويشرع المؤلف بطرح الإشكالات المعاصرة؛ أولاها تفكك منظومة العلوم الشرعية؛ إذ تخلو تلك المنظومة من الترابط المنهجي بين مفاصلها والتكامل المعرفي بين ثناياها. والثانية ضعف الإنتاج الفقهي المعاصر، فجلّ البحوث الجامعية تنصرف إلى جوانب تاريخية محضة مثل دراسة الأعلام وعطاءاتهم الفكرية أو تحقيق غير جاد للمخطوطات. ويُسجل على المؤلف في هذه الإشكالية أن كثيراً من الجامعات في بعض الدول العربية أصبحت ترفض تحقيق المخطوطات دراسة جامعية لنيل درجة الدكتوراه، ومن جهة أخرى فإن مجال البحث في الاقتصاد الإسلامي غدا متطوراً وترفده دراسات جادة عديدة. أما الإشكالية الثالثة والأخيرة فهي غياب منهج واضح المعالم في تدريس الفقه.

إنّ المؤلف ينحو في هذا الكتاب طريقاً ثنائي المسلك ينطلق ابتداء من دراسة تاريخية تحاول تحليل مناهج التدريس الفقهي التراثية وإخضاعها لمبضع النقد والتقويم، ثم ينطلق

* صادقي، مصطفى. منهاج تدريس الفقه: دراسة تاريخية تربوية، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م

** دكتوراه في العلوم الإسلامية، دار الحديث الحسنية بالرباط ٢٠٠٩م، إداري في إحدى المؤسسات التربوية

*** دكتوراه في الفقه وأصوله، أستاذ زائر، قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية القانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، بريد إلكتروني hamza041@yahoo.com

تم تسلّم المراجعة بتاريخ ٣/٢/٢٠١٤م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٤/٤/٢٠١٤م.

إلى عمل تشخيص المعطيات التربوية المعاصرة في مجال العلوم الشرعية، منتهياً بدمج النتائج والتوليف بينها في نهج يجمع بين العمق النظري والقابلية للتطبيق.[1]

وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف ضمن عرضه لدراسات سابقة في الموضوع نفسه عرض دراستين تربويتين معاصرتين هما: تكوين الملكة الفقهية ومؤتمر تدريس علم الفقه في الجامعات، ويلاحظ أن ثمة دراسات أحدث من تلك لم يعتمد عليها المؤلف.[2]

تتكون بنية هذا الكتاب من فصل تمهيدي، تبعه القسم الأول الذي يقوم على مستوى الوصف والتحليل للمنهج التربوي الفقهي بالغرب الإسلامي من حيث: خصائصه وعناصره. ثم جاء القسم الثاني الذي يتحدث عن مستوى النقد والتقويم: تقويم مناهج تدريس الفقه بالغرب الإسلامي. أما الثالث والأخير فقد رام منه المؤلف الحديث عن مستوى البناء والتركيب من حيث: الأسس النظرية والعملية لبناء منهج معاصر لتدريس الفقه.

شرع المؤلف في الفصل التمهيدي بتناول المداخل المنهجية؛ إذ يصوغها في جانبين أولهما: إصلاح التدريس مدخل للاجتهاد، وفيه ينطلق من أن الإنتاج المعرفي حصيلة واستثمار للكيفية التي درس بها الطالب، فلن ينتج الطالب إلا بالطريقة التي تعلم بها. ويلاحظ أن هذا الأمر لا يخلو من تعميم. وثانيهما الفقه بين الإرث التاريخي وحاجات العصر؛ إذ يؤكد المؤلف في هذا المقام أن الرجوع إلى تاريخنا التربوي، واستنطاق تجربة الأقدمين في تدريس العلوم الشرعية لا سيّما الفقه، يُعدّ أمراً لا مناص منه إذا ما رمنا إصلاح منظومة التربوية المعاصرة، فضلاً عن كون دراسة مناهج تدريس الفقه في التجربة التربوية القديمة تصبح مرمة إذا أردنا تصحيح بعض الأدبيات التعليمية المتوارثة، التي يُعتقد في كثير من الأحيان أنها أنجع الطرق في التعليم.

---

[1] صدقي، منهاج تدريس الفقه: دراسة تاريخية تربوية، مرجع سابق، ص١٥

[2] منها مثلاً:

- ندوة مناهج وطرق تدريس الفقه الإسلامي في المدارس العتيقة في المغرب، ٢٠٠٥م، وكتاب دراسة تدريس الفقه بمدارك الشرعية الموسعة للدكتور نور الدين الخادمي، ومناهج تدريس الفقه الإسلامي بالجامعات المغربية وكتاب للأستاذ الدكتور أبو اليسر كموس.

- ندوة منهج تدريس الفقه الإسلامي في مؤسسات التعليم العالي، دار الحديث الحسنية بالمغرب، ٢٠٠٨م

أما القسم الأول من الكتاب، ويختص بمستوى الوصف والتحليل: المنهج التربوي الفقهي بالغرب الإسلامي، خصائصه وعناصره، فقد عرض فيه المؤلف أربعة فصول؛ إذ بدأ بالمنهج التربوي في فقه السماعات، ثم تناول المنهج التربوي في فقه الشروح والتفريعات، ثم انتقل إلى المنهج التربوي في فقه التأصيلات، وختم القسم بالحديث عن المنهج التربوي في فقه المختصرات.

تناول الفصل الأول المنهج التربوي في فقه السّماعات،[3] ويقصد به آراء الإمام مالك التي رواها تلامذته عنه وتُسمى الروايات، أما آراء الفقهاء الآخذين عنه فتسمى الأقوال. وهذه السماعات قد تكون إجابات عن أسئلة من أسئلة النوازل التي قد تقع ويُسأل عنها الإمام مالك، وقد تكون إجابات منه عن أسئلة من طلابه.[4] أما الأهداف التربوية لفقه السماعات فيرى المؤلف أنها تقسم إلى قسمين: الأول: أهداف عامة متعلقة كطلب العلم لله وابتغاء مرضاته، والتفقّه لمعرفة أحكام الله في أفعال العباد.[5] أما الأهداف الخاصة فيرى المؤلف بأنها تتمركز في تثبيت الفقه المالكي وتوطيد أركانه بالغرب الإسلامي، واستقصاء الروايات عن الإمام مالك والحفاظ عليها، والارتباط بالمنهج الأثري والتميز عن المدرسة العراقية. ويُلاحظ أن هذا المنهج يعتمد بشكل رئيس على الحفظ ونسبة إعمال الفكر فيه قليلة، وأغلب نتاجه تخريج حفظة للنصوص.[6]

ويعرض المؤلف في هذا الفصل المحتوى الدراسي لفقه السّماعات؛ إذ يرى بأن التفقُّه في هذه المرحلة يدور في فلك آراء الإمام مالك وفتاويه، وقد مال الدرس الفقهي في الغرب إلى السّماعات واعتنى بها أيما عناية؛ نظراً لسعة المحتوى المعرفي للسماعات، وجاهزيتها للتعميم والتطبيق على الموطأ الذي يحتاج تفسيراً وملكة للاستنباط.[7] ثم يشرع المؤلف بالتعريف بأشهر الكتب المدرسية في فقه السّماعات، مثل مدونة سحنون،

---

[3] المرجع السابق، ص٦٣-٩٢.

[4] المرجع السابق، ص٦٧

[5] المرجع السابق، ص٧٢

[6] المرجع السابق، ص٧٥

[7] المرجع السابق، ص٧٧

ووصحة ابن حبيب. ويختم المؤلف هذا الفصل بطرق تدريس فقه السماعات وأساليب تقويمه، أما الطرق فترتكز على الإلقاء والمذاكرة، التي تعني قيام كل واحد من المشتركين في المجلس الفقهي باستذكار ما عنده من علم وفهم، بحيث تتلاقح الأفكار فيما بينهم، ويستحضرون المعلومات في الذهن ويصححون الأخطاء والأوهام المغلوطة، فضلاً عن كونها من دواعي التذكر والرسوخ في العلم.[8] في حين لم تكن أساليب التقويم خاضعة لتصميم معين من ناحية وقت الإجراء، فقد تكون مرافقة لمجالس الإلقاء بحيث يسأل الشيخ طلبته ليتأكد من حفظهم، وقد يعقد الشيخ مجالس خاصة للمناظرة لتمايز أقدار الطلبة في العلم. والطرق التي رصدها المؤلف تمثلت في: سؤال الشيخ للطلبة، والمناظرة بحيث يدلي كل واحد من الطرفين المختلفين بنظره واجتهاده في المسألة المختلف فيها، والامتحان، فكثيراً ما كان الفقهاء يعقدون المجالس الخاصة بالامتحان، إذ يعدّون أسئلة عن دقائق الفقه ومشكلاته، ويطرحونها على الفقيه الممتحن للتأكد من جدارته العلمية.[9]

ثم انتقل المؤلف إلى الفصل الثاني: المنهج التربوي في فقه الشروح والتفريعات،[10] فيؤكد أنَّ الشرح والتفريع عمليتان فقهيتان تتأسسان على نصوص فقهية سابقة ألا وهي السماعات المنقولة عن الإمام مالك وتلامذته، ولعل أبرز ما يميز مستوى الشروح والتفريعات عن مستوى السماعات هو الشرح والتفريع المرتبط بنص فقهي سابق، أما أهداف التدريس في فقه الشروح والتفريعات،[11] فبعضها يشترك فيه مع فقه السماعات مثل تثبيت فقه الإمام مالك بالغرب الإسلامي، فضلاً عن مقابلة النصوص وتوثيق الروايات الفقهية. وتنفرد الشروح والتفريعات بأهداف خاصة، هي النهوض بأعباء الشرح والتعليق والتعليل والتفريع انطلاقاً من المتون الأساسية الجامعة للسماعات، ومحاولة استيعاب كتب السماعات والتأليف بينها حفاظاً على التراث الفقهي، وتسهيلاً لدراسته، والعناية بالنقد الفقهي داخل المذهب وخارجه، فضلاً عن تكوين الملكة الفقهية. وقد

[8] المرجع السابق، ص٨٥

[9] المرجع السابق، ص٨٩

[10] المرجع السابق، ص٩٣-١١٠

[11] المرجع السابق، ص٩٦

يشترك على النقطة الأخيرة بأنها ملكة فقهية قاصرة على المذهب المالكي دون غيره من المذاهب. أما المحتوى الدراسي لفقه الشُّروح التفريعات، فقد عرض فيه المؤلف نماذج من المراجع المدرسية التي تجلّي طبيعة المحتوى الدراسي في فقه الشُّروح والتفريعات، وتبرز بعض خصائصه، ومن بين أبرز المؤلفين في فقه الشُّروح والتفريعات علمان كبيران من فقهاء المالكية هما: ابن أبي زيد القيرواني، وابن رشد الجد.[12]

ولم يتطرق المؤلف في هذا الفصل إلى طرق تدريس فقه السّماعات وأساليب تقويمه، ومن جهة أخرى يلحظ القارئ أنا في فقه السّماعات والتفريعات قيّدنا عقل الطالب بأطر، وألبسناه نظارة سميكة يمنع عليه النظر الفقهي دونها.

ثم جاء الفصل الثالث للحديث عن المنهج التربوي في فقه التأصيلات.[13] إنّ التأصيل محاولةُ الرجوع بالفقه إلى أصوله التي يُستمد منها، وبناء الأحكام على أسس معروف، ومن ثمّ فإن المنهج التربوي القائم على فقه التأصيلات لا يخرج عن أحد أمرين؛ أولهما ربط المتعلم بالنصوص الشرعية من قرآن وسنة، وتمكينه من التعامل المباشر معها تفسيراً واستنباطاً، وثانيهما تدريب الطالب على إعمال أدوات الفقه في توجيه الأحكام الفقهية ونقدها وتقويمها، وفي معرفة أسباب الاختلاف الفقهي مع القدرة على الترجيح بين الأقوال. ويرى المؤلف أن أهداف فقه التأصيلات تتمثل في: الرجوع بالفقه المالكي إلى صفته الأصلية، وذلك بالاعتماد على القرآن والسنة النبوية بالأساس، وإعادة الاعتبار لنصوص الشريعة في مجالس التفقه؛ إذ تغدو النصوص منطلقاً للتدريس ورداً معرفياً لا غنى عنه لطالب الفقه، منه يبتدئ حفظاً وتحقيقاً، وإليها ينتهي تفسيراً واستنباطاً وتفريعاً.[14]

ثم ينتقل المؤلف إلى مدارس فقه التأصيلات؛ إذ إنّ التدريس الفقهي الذي انتهج مسلك التأصيل، عرف مداخل متعددة لتلقين أحكام الفقه، فمنهم من سلك طريق

[12] المرجع السابق، ص١٠٠

[13] المرجع السابق، ص١١١-١٣٤

[14] المرجع السابق، ص١١٣

الفقه الأثري اعتماداً على تفسير القرآن وشرح أحاديث الأحكام "مدرسة المحدثين والمفسرين"، ومنهم من اتجه إلى ترسيخ النظر الأصولي وإعمال أدوات الخلاف العالي والجدل "مدرسة الفلاسفة والأصوليين"، فضلاً عن الدرس الفقهي "مدرسة الظاهرية والموحدين"؛ إذ كان للمذهب الظاهري الأثر البالغ في ترسيخ منهج الفقه التأصيلي بالغرب الإسلامي."[١٥]

ويختم المؤلف هذا الفصل بعرض المحتوى التعليمي لفقه التأصيلات، فيرى أنه من الصعوبة بمكان حصر المحتوى التعليمي الذي يتلقاه الطلبة، ويتدربون عليه في سبيل تكوين ملكاتهم الفقهية؛ إذ إنّ المادة العلمية للفقه تعرف زخماً كبيراً وتنوعاً في أبحاثها، وبناء على ذلك فقد اقتصر المؤلف على عرض نماذج من فقه التأصيلات هي: شرح نصوص الشريعة؛ إذ ينطلق المرجع الفقهي من النص الشرعي توثيقاً وضبطاً لألفاظه وشرحاً لمعانيه، ثم الانتقال إلى استنباط الأحكام من خلال إعمال أدوات الاجتهاد والقواعد الأصولية، وانتهاءً بالتفريع عليه. ومن أبرز الأمثلة على ذلك التفاسير التي اعتنت بـ"أحكام القرآن" مثل "أحكام القرآن" لابن العربي، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي.[١٦] ويستدرك هنا بأن هذا المنهج مضى عليه غير واحد من علماء المذاهب الفقهية الأخرى، مثل الجصاص الحنفي في كتابه أحكام القرآن.

ثم تناول المؤلف مثالاً للتدريب على ربط الفروع بالأصول؛ إذ عمل بعض الجهابذة من العلماء على إرجاع الفروع الفقهية إلى أصولها، وبيان القواعد الموصلة إلى تحصيلها، مع محاولة بعضهم الأخذ بأيدي المتفقهين إلى مراتب الاجتهاد، من خلال التدريب على طرق الاستنباط واستعمال أدوات البحث الفقهي. وأبرز الأعلام الفقهية بالغرب الإسلامي التي نحت هذا المنحى الإمام أبو عبد الله المازري، وابن رشد الحفيد.[١٧] ويستدرك هنا بأن هذه الظاهرة لم تقتصر على فقهاء المالكية، بل نجد من تناولها من

[١٥] المرجع السابق، ص١١٧

[١٦] المرجع السابق، ص١٣١

[١٧] المرجع السابق، ص١٣٤

فقهاء الشافعية كالإسنوي (توفي ٧٧٢هـ) في كتابه التمهيد في تخريج الفروع على الأصول.

وختم المؤلف الفصل الأول بتناول المنهج التربوي في فقه المختصرات؛ إذ تتركز الأهداف في حفظ متون فقهية معينة كانت تعدّ مراجع أساسية للمتفقه، مع تمكين الطالب من ترتيب الموروث الفقهي، وحسن الإفادة منه في معرفة الأحكام، فضلاً عن التدرج المعرفي من خلال حفظ المنظومات والمتون الميسرة، ثم الانتقال من شرح إلى حاشية.[18] أما المحتوى الدرسي لفقه المختصرات، فقد عرضه المؤلف في جانبين؛ أولهما خصائص كتب المختصرات التي تميزت بتقليل العبارات والألفاظ، وتضمينها كثيراً من الأحكام مع التركيز على الصفة العملية للفقه، وتغليبها على فنون النظر والاستنباط، واعتبار متن محفوظ منطلقاً للمتفقه، فضلاً عن الاستغناء عن الخلاف المذهبي والاقتصار على المذهب المالكي. أما الجانب الثاني فقد عرض المؤلف فيه لمحة عن أشهر الكتب الدرسية في فقه المختصرات، ومنها مختصر ابن الحاجب، ومختصر خليل. ومن جهة أخرى، فإن كتب المختصرات تُنتقد بضمور الصفة الموسوعية للفقه الإسلامي، فضلاً عن أنها غدت مقطوعة الصلة عن نصوص الشريعة لا سيّما السنة النبوية.[19]

عرّج المؤلف بعد ذلك على طرق التدريس في فقه المختصرات؛ إذ غدت تلك الطرق محكومة بمنهج التأليف؛ إذ إنّ الطابع الغالب على طريق التدريس ثنائية الحفظ والشرح؛ حفظ المتون الفقهية بشقيها المنظوم والمنثور، وشرح المتون بالجلوس إلى الشيوخ والتلقي.[20] ولا يخفى أن الحفظ والشرح يعالج مراتب تفكير متدنية؛ إذ قلما يعالج فقه المختصرات مهارات تفكيرية عليا، تعين على تطوير ملكة فقهية قادرة على الاستنباط والترجيح والتحليل. ومن جهة أخرى يرى المؤلف أن منهج تدريس المختصرات عرف مجموعة من التقاليد التربوية التي تساعد على التدريس من ناحية الأساليب والوسائل والإجراءات

[18] المرجع السابق، ص١٣٧.
[19] المرجع السابق، ص١٥٢
[20] المرجع السابق، ص١٥٥

التنظيمية؛ مثل: حلقة الدرس، وسارد الدروس؛ ذلك الطالب النجيب الذي يجلس موجهاً للأستاذ قارئاً نصوص المراد تفسيرها وشرحها، وكراسي الفقه، ودرس الحكمة، والتخصص في التدريس ومدة الدراسة. وختم المؤلف هذا الفصل بالإشارة إلى بعض أساليب التقويم؛ إذ يرى أنه لم يكن هناك امتحان بالمعنى المصطلح عليه اليوم، بيد أن الأستاذ يستطيع بالممارسة أن يتعرف درجة تلميذه العلمية بالسؤال والمذاكرة، ومن ثم يترشح هذا التلميذ لاختبار الإجازة.[21]

وتجدر الإشارة إلى أنّ دراسة منهج تدريس الفقه في الغرب الإسلامي لا تنفك عن دراسة مسيرة الفقه الإسلامي، وحَريٌّ بالمؤلف هنا الربط بين المراحل التاريخية وتحديدها، مع دراسة تحليلية واضحة لأسباب نشوء كل مستوى من المستويات التي عرضها المؤلف.

ثم انتقل المؤلف إلى القسم الثاني من الكتاب الذي جاء لعرض مستوى النقد والتقويم: تقويم مناهج تدريس الفقه بالغرب الإسلامي، وقام على ثلاثة فصول: النقد الداخلي لمناهج تدريس الفقه التراثية، والنقد الخارجي لمناهج تدريس الفقه، وأخيراً تشخيص بعض النقائص في الدرس الفقهي المعاصر.

شرع المؤلف بالنقد الداخلي لمناهج تدريس الفقه التراثية؛[22] فقد عرض فيه ملحوظات نقدية متعلقة بالمحتوى التعليمي، فبدأ بتقويم المحتوى الدراسي في منهج السماعات؛ إذ إن المحتوى الدراسي لفقه السماعات -وعلى الرغم من سعة مضمونه- إلا أنه قد حمل بذور الخلل المنهجي حين تعرّى عن الدليل، وفرّط في ربط الفقه بالنص.[23] أما تقويم المحتوى الدراسي في منهج الشُّروح والتفريعات، فقد حاولت بعض كتب الشروح والتفريعات تدارك الخلل في فقه السماعات؛ إذ ربطت الفقه بالنصوص الشرعية،[24] بيد أنه يستدرك عليها أن المنطلق الفقهي لها هو ما استقر عليه الأمر في فقه

[21] المرجع السابق، ص١٦٠.

[22] المرجع السابق، ص١٦٥-٢٠٨.

[23] المرجع السابق، ص١٦٥.

[24] المرجع السابق، ص١٧٠.

الاستماعات. أما تقويم المحتوى التعليمي في منهج التأصيلات فيستدرك عليه بأن تتبع الآيات والأحاديث للأحكام قد لا يعني باستيعاب فروع الفقه، نظراً لسعة النوازل وبناء عليه فقد يكون المنهج معكوساً، أي بالانطلاق من النازلة الفقهية نحو النص.[25] ثم عرض المؤلف تقويم المحتوى التعليمي في منهج المختصرات؛ إذ يرى أن حفظ المتون المختصرة وتتبعها بالشروح والتعليقات ليس طريقاً سليماً للتعلم؛ إذ إنه يرسّخ في ذهن الطالب أن علم الفقه علم مكتمل، ومعرفة معلّبة جاهزة، وأن دور الطالب فيه يقتصر على حفظ متونه.[26]

أما بالنسبة لنقد طرائق التدريس، فيرى المؤلف أن أبرز الملحوظات عليها -ضمن فقه الاستماعات- اتباع طريقة المحدثين في التدريس، ومن أبرز الملحوظات على طرق التدريس في منهج الشروح والتفريعات أنه لم تشهد الطرق تغييرات منهجية؛ إذ بقي أساسها الإلقاء لمسائل الفقه.[27] وبخصوص الطرائق في فقه التأصيلات فقد استطاع هذا الفقه عقد الصلات القوية بين النص الشرعي والفقه، بحيث تنوعت المراجع الفقهية مما أثر في تنوع طرائق التدريس. ويرى المؤلف أن دور الأستاذ في منهج المختصرات هو تقرير الفروع الفقهية للطلبة من خلال سرد المختصرات وفك اصطلاحاتها ومعانيها وألغازها، ثم يتناول المؤلف بعض الملحوظات النقدية حول أساليب التقويم؛ إذ يرى قصورها على أساليب بعينها مثل المناظرة والامتحان الشفهي والإجازات العلمية. ومن جهة أخرى فيمكن القول: إنَّ بعض الملحوظات ما زالت قائمة إلى اليوم.[28]

---

[25] المرجع السابق، ص١٧٤.

[26] المرجع السابق، ص١٧٨

[27] المرجع السابق، ص١٨٧

[28] تؤكد بعض الدراسات أن أبرز الطرق المتبعة في تدريس الفقه الإسلامي في كليات الشريعة هي الطرق التقليدية التي تعتمد على المحاضرة الملقاة أساساً، وتعزى أسباب هذه المشكلة لأكثر من سبب، منها: عدم اطلاع المدرسين وإحاطتهم بما يستجد من طرق ومناهج حديثة في التدريس، فضلاً عن النظرة التقليدية للطالب؛ فما زال ينظر إليه على أنه مستهلك للمعرفة، ويقتصر دوره في أغلب الأحيان على حفظ المعلومات، في حين نجد أن النظرة الحديثة للطالب لم تعد تهتم بالتراكم المعرفي بقدر ما ينصب التفكير التربوي على تنمية قدرات الطالب الفكرية، فنحتاج إلى بناء فكر طلبة الفقه وليس إلى بناء الذاكرة فحسب. انظر
الزعبي، إبراهيم "مشكلات طلبة كليات الشريعة في الجامعات الأردنية الرسمية، وعلاجها من منظور إسلامي"، (رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، ٢٠٠٢م)، ص٥١، ص٧٨-٧٩

ثم جاء الحديث عن النقد الخارجي لمناهج تدريس الفقه؛[29] إذ تناول المؤلف في هذا الفصل قضيتين، هما: استثمار التدريس للمدارك العقلية كافة، ووظيفية المعرفة في الدرس الفقهي. أما القضية الأولى فقد هدف المؤلف من خلالها معرفة مدى استثمار المناهج الأربعة للقدرات العقلية للطالب، ومدى تنميتها عقول المتفقهين معتمداً على مناهج التأليف، نظراً لكونها ثمرة تلك المناهج؛ فقد وقف على أن منهج فقه السماعات ركّز على حفظ الأحكام الجاهزة، ولم يسمح بتكوين أكثر من ملكة فقهية جزئية تنصبُّ على تحقيق الروايات المنقولة والترجيح بين الأقوال داخل المذهب. في حين كان لمنهج الشروح والتفريع أثرٌ كبيرٌ في الاستنباط والتقويم.

ويُستدرك على المؤلف هنا بأن منهجه الذي اعتمد عليه للوصول إلى النتائج، فيه نظر؛ إذ إن الاعتماد على المؤلفات بوصفها ثمرة المنهج يقتضي بالضرورة إبعاد جميع العوامل المؤثرة الأخرى، وهذا يحتاج إلى توقُّف.

وخُصص الفصل الأخير من هذا القسم لتشخيص بعض النقائص في الدرس الفقهي المعاصر؛[30] إذ قام المؤلف بتشخيص أمرين: التفكك المنهجي في درس الفقه، وضعف الإنتاج وتضخم الجوانب التاريخية، فهو يرى أن السمة البارزة في تلقين وحدات بعضه

- زروق، فريدة. "التفكير الإبداعي في المناهج الدراسية مقررات الفقه وأصوله"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد ٤١، صيف ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص١٤٣.
- الصمدي، خالد. "العلوم الشرعية بالجامعات من المادة العلمية إلى المادة التعليمية، مادة الفقه الإسلامي أنموذجاً"، ندوة منهج تدريس الفقه الإسلامي في مؤسسات التعليم العالي، دار الحديث الحسنية، المغرب، ٢٠٠٨م.

- http://www.edhh.net/detail_conference.php?id=17

- الصقلي، عمر. **منهج تدريس العلوم الإسلامية في حاجة إلى تجديد**، مقابلة منشورة في موقع الرابطة المحمدية للعلماء، بتاريخ: ٢٦/٢/٢٠٠٨م انظر

- http://www.arrabita.ma/contenu.aspx?C=161&N=3

- كهوس، أبو بكر رشيد. "مناهج تدريس الفقه الإسلامي بالجامعات المغربية وكيفيتها"، ندوة مناهج وطرق تدريس الفقه الإسلامي في المدارس الدينية في الهند، مجمع الفقه الإسلامي بالهند، ٢٦-٢٧ ديسمبر، ٢٠٠٩م، ص١٤٦-١٤٩.

[29] صادقي، **منهاج تدريس الفقه: دراسة تاريخية تربوية**، مرجع سابق، ص٢٠٩-٢٣٧.

[30] المرجع السابق، ص٢٣٩-٢٦٣.

الشرعي هي التفكك، واستمر هذا الفصل معمولاً به في النظام التربوي المعاصر؛ إذ يرى هذا النظام أن علم الفقه قد نضج وينظر إليه على أنه معرفة في حد ذاتها. ثم يقوم المنهج بتقنينه بطريقة مفككة وتجزيئية، بحيث انفصل تدريس الفقه عن باقي العلوم الشرعية، وانفصل الدرس بين الشريعة والعقيدة والفقه والحديث، وحصل الفصل كذلك بين الفقه وأصوله، وبين الفقه والدراسات اللغوية والاجتماعية والعلوم الطبيعية. ومن أمثلة ضعف الانتاج وتصحيح الجوانب التاريخية، أن عدت الأمثلة في الكتب الفقهية هي ذاتها رغم تغير العصور، واتسم الفقه بالتاريخية وقلة تعلقه بالواقع المعاصر. وأردف المؤلف بعض الملحوظات، منها: التركيز على فقه العبادات، وإهمال فقه المعاملات، ووحدة طريقة التدريس في المستويات كلها.[31]

أما القسم الثالث والأخير من هذا الكتاب، فقد انتقل فيه المؤلف إلى مستوى البناء والتركيب: الأسس النظرية والعملية لبناء منهاج معاصر لتدريس الفقه، وقد قسم هذا القسم على ثلاثة فصول: المرتكزات العامة لإصلاح تدريس الفقه، ثم استثمار محصلات التقويم في تطوير عناصر المنهاج، وأخيراً تطوير الإنجازات العملية.

وقسم المؤلف المرتكزات العامة لإصلاح تدريس الفقه[32] إلى قسمين: معرفية وتربوية. أما المعرفية فينطلق المؤلف فيها من خلال الطبيعة المعرفية للفقه؛ تبعاً لطبيعة الفقه، فمن الضروري اتسام الدرس الفقهي بالتركيز على الفقه الاجتهادي، وتجاوز الصبغة المذهبية الضيقة، والتركيز على الفقه الاجتماعي والفقه العالمي. أما المرتكزات التربوية، فقد عرض المؤلف من خلالها مسألة الأهداف المعرفية والمنهجية، وعلاقتها باختيار منهج الفقه. ثم تحدث عن أهم مواصفات كتب الفقه؛ كالتركيز على وظيفة المعرفة، وتراكمية المعرفة، والإنتاجية.

أما استثمار محصلات التقويم في تطوير عناصر المنهاج،[33] فقد تناول المؤلف أولاً موضوع تطوير المحتوى الدراسي، وذلك من خلال اختيار برنامج الفقه، مع مراعاة

---

[31] المرجع السابق، ص٢٦٢

[32] المرجع السابق، ص٢٣٩-٢٦٣ .

[33] المرجع السابق، ص٢٩٥-٣٣٢ .

ضوابط اختيار البرنامج كتنوع الاختيارات لتغطية المسائل العقلية، وربط دراسة الأحكام بمقاصدها. ثم عرض المؤلف ملامح البرنامج الفقهي؛ إذ يرى ضرورة تطعيم المنهج بمختلف طرق العلماء السابقين في تناول الفقه في مؤلفاتهم.[34] ثم تطرق إلى ضرورة تصميم برامج الفقه من خلال بعض الاعتبارات المعرفية والسيكولوجية. وثانياً: تطوير طرائق التدريس وأساليب التقويم؛ ففي طرائق التدريس عرض المؤلف بعض الآراء في كيفية التدريس، ثم طرح أساليب عملية لتطوير الطرق مثل المواد المترابطة والمواد المدمجة.[35] أما بخصوص تطوير أساليب التقويم الفقهي، فقد بيّن ضرورة عدم حصر التقويم في الجانب المعرفي، بل يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام وفق المجال الذي يستهدفه، وهي: الجانب المعرفي، والجانب المنهجي، والجانب التطبيقي.[36]

وخصص المؤلف الفصل الأخير لتطوير الإجراءات العملية.[37] فتطرق إلى مداخل تدريس الفقه، والمناخ العام لإصلاح الفقه. أما مداخل تدريس الفقه فقد رصد المؤلف فيها ثلاثة مداخل؛ الأول المدخل المعرفي، وعرض فيه جملة نقاط؛ أبرزها مراحل التدريس وفق المدخل المعرفي؛ إذ يرى أنها تقسم إلى مرحلة أولى: مقدمات تمهيدية، ثم الانتقال إلى مرحلة ثانية: الإلقاء والمذاكرة، ثم تأتي المرحلة الثالثة تقويم المكتسبات.[38] والمدخل الثاني المدخل النصي في تدريس الفقه، ويرى أن مراحله تمرّ بمرحلة التمهيد، ثم مرحلة الدراسة والاستنباط، وانتهاء بمرحلة التقويم.[39] أما المدخل الثالث فهو المدخل الاجتماعي، ويقصد به تصميم الدرس الفقهي وفق مدخل اجتماعي، بحيث يعتني الدرس الفقهي في أهدافه وطريقته وأنشطته بقضايا المجتمع.[40]

وعرّج المؤلف بعد ذلك على المناخ العام لإصلاح تدريس الفقه؛ إذ قسّم هذه المسألة إلى قسمين؛ الأول: يُعنى بالحديث عن بعض الإجراءات الخاصة بمادة الفقه،

---

[34] المرجع السابق، ص٢٩٩

[35] المرجع السابق، ص٣١٢

[36] المرجع السابق، ص٣٢٥

[37] المرجع السابق، ص٣٣٣-٣٦٤

[38] المرجع السابق، ص٣٣٥

[39] المرجع السابق، ص٣٤٢

[40] المرجع السابق، ص٣٥١

والثاني بالإجراءات التنظيمية العامة. أما القسم الأول فعرض فيه بعض المقترحات، مثل تعزيز المكتبة بتنوع المراجع، وعدم التركيز على كتب منهج فقهي واحد، وتنوع الإجراءات المتعلقة بوسائل تدريس الفقه، واختيار الطلبة المتميزين لدراسة الفقه.[41] أما الإجراءات التنظيمية العامة، فمثل فتح المجال للطلبة ليمارسوا بعض التطبيقات خارج أسوار الجامعة، مثل وزارات الأوقاف والبنوك الإسلامية.[42]

إنّ هذا الجهد في مجمله ينصب على البعد النظري في وصف واقع تاريخي لتدريس الفقه، محاولاً استنطاق هذا الواقع من خلال نقده وتقويمه في الخروج بأطر وطروحات عامة حول تدريس الفقه، إضافة إلى الجهود النظرية القائمة في هذا المجال، بيد أن قارئ هذا الكتاب حاله كحال بعض مدرسي الفقه بالجامعات، يطرح تساؤلات على المؤلف؛ مفادها: هل قدّم المؤلف خطة عملية لبرنامج البكالوريوس في الفقه مثلاً، فضلاً عن برامج الدراسات العليا؟ وهل قدّم وضعاً تفصيلياً لمساقات الفقه في ضوء المقترحات التي توصل إليها؟ وهل قدّم منهاجاً متكاملاً -من حيث الأهداف والطريقة، والأنشطة والتقويم- يمكن تنفيذه في تدريس الفقه في الجامعات؟

---

[41] المرجع السابق، ص٣٥٧

[42] المرجع السابق، ص٣٦٢

صدر حديثاً



مقاصد
الشريعة الإسلامية
مدخل عمراني

مازن موفق هاشم

الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

٣٧٦ صفحة

مقاصد الشريعة من منظور عمراني كتاب متميّز خرج عن نسق المساهمات التي تركّز على التحقيق في أقوال السابقين، وترجيح بعضها، والتأكيد على أنّ المدخل المقاصدي هو الذي يمكّن من تفعيل تراثنا الفقهي، وصوب تنزيل الأحكام. الكتاب الذي بين أيدينا هو محاولة لاكتشاف أبعاد المقاصد في مجرى الحياة الإنسانية، مستنيرة بآفاق العلوم المعاصرة. ولتحقيق هذا الغرض، قام الكتاب بمراجعة مفاهيم المقاصدية المركزية، ثم استخرج من طرح ابن خلدون مقاربة للمقاصد على المستوى العمراني. وهكذا قدّم الكتاب نظرية متكاملة للمقاصد، جذرها بناء التصوّر الإسلامي، ومستندها مستقاة من سنن البعد المكتنف، ومآلاتها تكشف أغوار التنزيل الاجتماعي سياسةً واقتصاداً واجتماعاً. واستصحبت منهجية الكتاب موقفاً نقدياً تمحيصاً من غير أن تتكئ على مبالغات المنهج المعاصر المتحيّز لغوياً، وحرصت على السياق التفسيري في عملية بناء غائية التراكيب. وحرص الكاتب على أن يبقي طريقه موازية للأبعاد المقاصدية الخمسة المشهورة، وذلك من أجل إمكانية التواصل مع علماء التراث. وفي الكتاب تركيب وتأليف لدروس من علوم متعددة، استُنطقت وفق منهجية إسلامية المعرفة، ونُسجت في الصياغة العمرانية الجديدة.

عروض مختصرة

إعداد: حنان لطفي زين الدين

١. **قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية**، محمد عمارة، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٩م، ٤٣٢ صفحة.

القاموس أداة شديدة التأثير في توضيح الفكر والمذهب والرؤية والهوية، ومن ثم تكوين النحو الحضاري لمستخدم هذا القاموس بالفلسفة الحضارية لواضعيه، وتوضيح مصطلحات العموم والخصوص. يتناول هذا الكتاب مصطلحات الميدان الاقتصادي الذي عرفته المسيرة الحضارية للأمة الإسلامية مرتبةً بالترتيب الألفبائي، وهو أحدث الكتب القاموسية الصادرة في هذا المجال.

٢. **المشتقات المالية: دراسة فقهية**، خالد بن عبد الرحمن بن ناصر المهنا، السعودية: كرسي سابك لدراسات الأسواق المالية الإسلامية- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠١٣م، ٢٤١ صفحة.

هذا الكتاب عبارة عن أطروحة منشورة أعدها الباحث لنيل شهادة الدكتوره في الفقه، وتهدف إلى بيان الحكم الشرعي للتعامل بالأنواع المختلفة من المشتقات المالية التي استحدثت في الأسواق المالية المعاصرة، وذلك من خلال دراسة أصولها الشرعية، ثم التطبيق على فروعها. يتكون الكتاب من فصل تمهيدي وستة فصول أخرى: يتناول الفصل التمهيدي العقود في الأسواق المالية المعاصرة، ثم يتطرق الفصل الأول حقيقة المشتقات المالية وطريقة التعامل بها في الأسواق المالية المعاصرة، يليه الفصل الثاني عن أنواع بيوع الخيارات وأحكامها، فالثالث عن البيوع الآجلة والمستقبلية: أنواعها وأحكامها، ثم الفصل الرابع الذي يتحدث عن أنواع بيوع المبادلات وأحكامها، والخامس عن أنواع عقود تثبيت أسعار الفائدة وأحكامها، وأخيراً الفصل السادس الذي يتناول الآثار المترتبة على استخدام بيوع المشتقات والبدائل المقترحة.

٣. **الأزمات المالية في ضوء الاقتصاد الإسلامي**، سامي بن إبراهيم السويلم، السعودية: كرسي سابك لدراسات الأسواق المالية الإسلامية- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠١٢م، ١٢٤ صفحة.

تناول هذا الكتاب دراسة مواطن الخلل والانحراف من وجهة نظر الشريعة الإسلامية في المنتجات والصيغ المالية السائدة، ويبين الكاتب فيه كيف يؤدي ذلك إلى اختلال البناء الاقتصادي، ومن ثم حدوث الكوارث والانهيارات، ويشرح كيف يمكن لمبادئ الاقتصاد الإسلامي أن تسهم في علاج الأزمة والتعجيل بالخروج منها بعد وقوعها. يتكون الكتاب من خمسة فصول: الأزمات المالية وآثارها على الأداء الاقتصادي، وأصول التمويل الإسلامي، والغرر والمخاطرة، واختلال الآجال وبروز مصارف الظل، والخروج من الأزمة.

٤. **النظام المالي الإسلامي: المبادئ والممارسات**، مجموعة من المؤلفين، السعودية: كرسي سابك لدراسات الأسواق المالية الإسلامية- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠١٤م، ١٠٠٤ صفحة.

نُشرت النسخة الأصلية من الكتاب باللغة الإنجليزية من قبل الأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية (إسرا) في ماليزيا عام ٢٠١١م. يضم الكتاب المترجم ١٩ فصلاً في ستة أجزاء. يتناول الجزء الأول نظرة عامة للنظام المالي الإسلامي من خلال القيم المستمدة من تعاليم الشريعة الإسلامية ومقاصدها. ويناقش الجزء الثاني إطار الشريعة الإسلامية ومبادئ النظام المالي الإسلامي. ويحمل الجزء الثالث عنوان الأسواق المالية الإسلامية، حيث يتحول التركيز في هذا الجزء إلى الحديث عن الأسواق المالية والمؤسسات العاملة فيها. ويتناول الجزء الرابع مبادئ وآليات إدارة المخاطر وأفضل تطبيقاتها. ويتحدث الجزء الخامس عن التنظيم والإشراف والحوكمة في النظام المالي الإسلامي. أما الجزء السادس والأخير فيحمل عنوان الفرص والقضايا والتحديات.

٥. **التمويل الإسلامي: النظرية والتطبيق**، بول ميلز وجون بريسلي، السعودية: كرسي سابك لدراسات الأسواق المالية الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠١٤م، ٣٠٠ صفحة.

يستعرض هذا الكتاب الانتقادات الإسلامية للفائدة، ويقوّم جدوى نظام مالي غير قائم عليها في ضوء النظرية الاقتصادية الحالية، والانتقادات الإسلامية للفائدة بمنهجية الاقتصاد الإسلامي، ويقارنها بالمعارضة التي واجهتها الفائدة في التراث المسيحي واليهودي. ويبرز الكتاب مجموعة متنوعة من عقود التمويل الإسلامية غير القائمة على الفائدة، ويستعرض أداء المصارف الإسلامية حتى تاريخ نشره، ويقوّم بشيء من التفصيل مسائل المثارة في الأدبيات الاقتصادية حول التمويل بالديون مقارنة بالتمويل بالمشاركة؛ وعلاقته بعدم استقرار النظام المصرفي، ودورة الأعمال التجارية، وديون الدول النامية، ومحددات الادخار، وأخيراً انعكاساته على المالية العامة.

٦. **السياسة النقدية بين الفقه الإسلامي والاقتصاد الوضعي**، وليد مصطفى شويش، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٠م، ٥٢٠ صفحة.

يقدم الكتاب تصوراً للسياسة النقدية في إطارها الفقهي والأصولي، وذلك انطلاقاً من التصور الاقتصادي والتنظيمات القانونية التي تحكم هذه السياسة. ويناقش الكتاب هذه التنظيمات والتصورات في إطار الفقه الإسلامي وأصوله، ويبين معالم هذه السياسة وأصولها وأهدافها في نطاق الاقتصاد الإسلامي، ويوازن هذه المعالم والأهداف مع مقابلاتها في الاقتصاد الوضعي، مع التأكيد على اختلاف المضامين بين السياستين، وإن اتفقت العناوين في بعض الأحيان. ويوضح الكتاب أهمية السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي، ودورها في الوقاية من الأزمات المالية، فضلاً عن تقديم الحلول المناسبة التي يمكن أن يُستفاد منها في التعامل مع الأزمات المالية المعاصرة، على مستوى الفكر والتشريع، والتطبيق الاقتصادي. ويقوم الكاتب بالتأصيل الفقهي لأدوات السياسة النقدية، ثم يضع الحدود والضوابط لها، ويرتب آلية العمل بتلك الأدوات وفق تلك الأصول، ويناقش الصيغ الاستثمارية والمشتقات المالية في الاقتصاد الوضعي، وآثارها في

الاقتصاد المكلي، ويقترح البدائل الشرعية التي تتفوق بميزاتها الاقتصادية والتشريعية على مقابلاتها في الاقتصاد الوضعي، ثم تطبيق هذه البدائل في نطاق السياسة النقدية، وبيان كيفية إدارة هذه البدائل بما يحقق أهداف هذه السياسة.

٧. **التجديد الأصولي: صياغة جديدة لعلم أصول الفقه**، تأليف جماعي بإشراف وتحرير أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ٢٠١٤، ٨٦٤ صفحة.

جهد علمي متميِّز شارك في إنجازه ثلاثة عشر عالماً أصولياً، وقدّموا فيه مبادرة علمية وعملية في إعادة كتابة «علم أصول الفقه» كتابة تجديدية جماعية، فجاءت المادة صقلاً لقديم نافع من تراث علمائنا الأوائل، وإضافة لتجديد العديد من المسائل العلمية التي تعلي صرح هذا العلم؛ ليستعيد وظيفته المرجعية قائداً موجهاً للمنهجية الفكرية الإسلامية، وأداة لتحقيق الوحدة المنهجية، والتقارب الفكري والمذهبي لأبناء الأمة، وضابطاً للعلوم الإسلامية الأخرى. انطلقت فكرة الكتاب من أن التجديد عموماً، وفي (علم أصول الفقه) خصوصاً، هو من صميم سنن الحياة، وضرورة من ضروراتها، وقدم خطوة ريادية وأنموذجاً عملياً في التجديد الأصولي. وامتاز بأنه يزخر بكثير من الأمثلة التوضيحية والتطبيقية الحقيقية، من النص والواقع، ضارباً صفحاً عن الاشتغال بالجدل مع الآراء المخالفة والردود عليها. وسعى الكتاب إلى أن يكون فاتحة للتجديد العلمي لعلم أصول الفقه، وأن يكون مفيداً لذوي تخصصات ووظائف شتى، من علماء ومُدرِّسين وباحثين شرعيين، ومن قانونيين، ومفكرين، وسياسيين، إلخ.

٨. **التجديد في الفكر الإسلامي: مفهومه، أهميته، ضوابطه**، محمد حسن أبو يحيى، عمّان: دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ٧٠ صفحة.

في هذا الكتاب، يشير المؤلف إلى أصناف الناس حول موضوع التجديد، فمنهم أعداء التجديد وهم دعاة التجميد الذين يريدون استبقاء القديم على ما فيه، وهم فئتان: فئة المذاهب وفئة الحَرْفيين، ومنهم الغلاة في التجديد الذين يريدون نسف كل قديم، وأخيراً صنف المجددين. ويبين الكتاب أن تجديد الدِّين بالدِّين مطلب شرعي لأنه من

ضرورات الشريعة وثوابتها، ومن المهم أن يكون ضمن الضوابط الشرعية ويحقق مقاصد الشريعة. يتناول هذا الكتاب موضوع التجديد الديني في أربعة مباحث: يتحدث المبحث الأول عن مفهوم الفكر الإسلامي والألفاظ ذات الصلة به، يليه المبحث الثاني متناولاً مفهوم تجديد الفكر الإسلامي، أما الثالث فعن أهمية تجديد الفكر الإسلامي، والرابع عن ضوابط تجديد الفكر الإسلامي.

٩. **معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي: دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبي الأصولية**، أحسن لحساسنة، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١٠م، ٦٢٤ صفحة.

يسعى الكتاب إلى كشف معالم الفكر الأصولي عند الإمام الشاطبي، وخصائصه العلمية وآثاره التجديدية، وجوانب إبداعه في مجال أصول الفقه، مع إبراز منهجيته العلمية الأصولية. ويبين المؤلف أن ما جاء به الشاطبي ليس كله جديداً بحيث لم يسبق إليه ويؤخذ على علاته، وإنما ينظر إليه وتُستخرج منه المآخذ والاعتراضات. وتناول الكتاب المضامين الأصولية لبعض آراء الشاطبي مع مقارنتها بغيرها من آراء علماء الأصول أو عرضها بطريقة تحليلية للكشف عن مختلف الأبعاد النظرية والتطبيقية للمسائل الأصولية. يعالج الكتاب عدداً من القضايا، منها: التجديد في مبادئ التنظير الأصولي عند الشاطبي، وقواعدها الأساس وقطعية هذه القواعد، وأثر التفكير المقاصدي في البحث الأصولي عند الشاطبي. ويتناول موضوع "مركزية المصلحة" في الفكر الأصولي عند الشاطبي، ومعالم التجديد في الأدوات المنهجية في البحث الأصولي، والقواعد المنهجية وأساليب البحث والاستدلال الأصولي عند الشاطبي، ومعالم التجديد في مضامين الفكر الأصولي عند الشاطبي.

١٠. **التجديد في الفكر الإسلامي**، عدنان محمد أمامة، الدمام: دار ابن الجوزي، ط٢، ٢٠١٢م، ٦١٦ صفحة.

يأتي هذا الكتاب ضمن سلسلة الرسائل الجامعية التي تنشرها دار ابن الجوزي، وهو أطروحة الدكتوراه الخاصة بالمؤلف. يتكون الكتاب من أربعة أبواب؛ تناول الباب الأول التجديد بمفهومه الصحيح، وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن التجديد، وأشهر

مجددين في التاريخ الإسلامي. أما الباب الثاني فكان عن التجديد في العلوم الإسلامية، وهو مكون من سبعة فصول: التجديد في علم العقيدة، والتجديد في علم أصول الفقه، وعلم الفقه، وعلوم السنة، وعلم التفسير، وعلم التزكية والسلوك، وعلم السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي. وينتقل المؤلف في الباب الثالث للحديث عن التجديد وعلاقته ببعض مصادر الاستدلال، وذلك في عدة فصول: التجديد وفهم السلف، والعقل، والإجماع، وخبر الآحاد، وتعليل الأحكام، والضرورة، والعُرف. أما الباب الرابع والأخير، فيتحدث عن التجديد بمفهومه المنحرف؛ مدارسه التجديد المنحرف، ودعاته، وميادينه. كما تناول في الختام عدداً من الانحرافات التجديدية التي تتعلق ببعض المسائل المعاصرة.

11. *The Art of Islamic Banking and Finance: Tools and Techniques for Community-Based Banking*, Yahia Abdul-Rahman, Wiley Finance, Second Edition, November 2014, 528 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**فن التمويل والتعامل المصرفي الإسلامي: الأدوات والتقنيات من أجل تحقيق التعامل المصرفي المبني على مصالح المجتمع**". يصف هذا الكتاب ظهور النظام المصرفي والتمويل المالي الإسلامي اليوم، والذي أثبت أنه فاعل جداً مقارنةً بالنماذج المالية التي ظهرت في القرن العشرين، التي تستخدم هندسة مالية وتقنيات ببنيوية تتحايل على الشريعة. ويبين الكتاب أيضاً أمثلة واقعية من الحياة، ويحلل كيف أن هذا النوع الجديد من التعامل المصرفي والتمويل يمكن أن يحقق نتائج مدهشة. كما يعرض أسس التعامل المصرفي الخالي من الربا وطريقة تطبيقه، ويحتوي على معلومات تبين لماذا يعد التعامل المصرفي الخالي من الربا طريقة مسؤولة اجتماعياً للاستثمار، مع بيان كيف يمكن تطبيق الشريعة الإسلامية على النظام المصرفي والتمويلي الأميركي.

12 *Islamic Finance: Basic concepts and Issues*, Hussein Elasrag, CreateSpace Independent Publishing Platform, July, 2014, 146 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**التمويل الإسلامي: مفاهيم وقضايا أساسية**". يحاول هذا الكتاب أن يبين المبادئ الأساسية للتمويل الإسلامي، إضافة إلى مناقشة التحسينات التي

يمكن القيام بها لتعزيز تقديم الخدمات المالية الإسلامية وتحسينها. ويبين المؤلف كيف أن التمويل الإسلامي هو المثال الوحيد على النظام المالي المبني بشكل مباشر على أسس أخلاقية مشتقة من الإسلام. وهو لا يوفر إرشادات للاستثمار فحسب، بل يضع أيضاً مجموعةً من المنتجات المالية والاستثمارية المميزة. ويسعى التمويل الإسلامي لتشكيل الممارسات المالية والأدوات القانونية المرافقة لها، التي تتوافق مع الشريعة. ومن المبادئ المالية الشريعة: منع الفوائد، ومنع غير المضمون، والالتزام بمشاركة المخاطر والأرباح، وتعزيز الاستثمار الأخلاقي الذي يحسّن المجتمع. يتكون هذا الكتاب من خمسة أجزاء: المقدمة، وأسس التمويل الإسلامي، والمؤسسات الرائدة في التمويل الإسلامي، والتمويل الإسلامي في الولايات المتحدة، وتوصيات للسير نحو الأمام.

13. *Islam and "Scientific" Economics: In the Pursuit of a New Paradigm*, Hasan Gurak, Peter Lang International Academic Publishers, July 2014, 199 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام والاقتصاد "العلمي": نحو نموذج جديد**".

ينطلق هذا الكتاب من مبدأ أن الإسلام دين عالمي، وأن النموذج الاقتصادي الإسلامي مع نظرياته "العلمية" ينبغي أن يكون شاملاً ومثالياً من حيث العدالة والقيم الاجتماعية والإنتاج. وينبغي أن يكون النظام الاقتصادي الإسلامي العالمي ذا قوانين اقتصادية قابلة للتطبيق عالمياً، وأن يكون مقبولاً في العالم الإسلامي والعالم غير الإسلامي، ويناسب جميع المجتمعات والدول. ويبين الكتاب أن الاقتصاد الإسلامي، للمفاجأة، لا يوفر مثل هذه النظريات الاقتصادية "العلمية"، ولا حتى نظرية للفائدة، وراح يبحث في هذا الموضوع في ثمانية فصول: تناول في الفصول الثلاثة منها إعادة تقويم الاقتصاديات الإسلامية. أما الفصل الرابع فيعرض نظرية القيمة والسعر الإسلامية كمنحى بديل مبني على التغيرات العقلية والتكنولوجية، ويتناول الفصل الخامس النظرية الإسلامية للتجارة، بينما يتناول الفصل السادس الإسلام والفائدة من منظور اقتصادي، ويتطرق الفصل

سابع إلى الفائدة والفائض والتوفير والإيجار، أما الفصل الثامن والأخير فيتضمن بعض الاستنتاجات الختامية.

14. *On Islamic Banking, Performance and Financial Innovations*, Mondher Bellalah, Cambridge Scholars Publishing, July 2014, 259 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**حول التعامل المصرفي الإسلامي والأداء والابتكارات المالية**". يشير الكتاب إلى تطور التعامل المصرفي الإسلامي بشكل متسارع خلال العقدين الماضيين، وذلك يعود إلى عدة عوامل، منها تحرير التشريعات المالية وعولمة الأسواق المالية والتغيرات التكنولوجية، والمنتجات المبتكرة، وولادة عدد من الدول الإسلامية الجديدة، إضافة إلى الحضور الإسلامي المتنامي في الدول الغربية. لقد أتاحت الابتكارات والتطويرات الجديدة للاقتصاديين والباحثين في المالية فرصةً لإدراج منتجات جديدة في جميع نواحي التعامل المصرفي والتأمين تقريباً، وهي منتجات كانت تثير جدلاً إلى حدٍّ كبير في الماضي. ويوفر الكتاب فهماً أفضل للمجتمع المسلم حول العالم، والاقتصاد الإسلامي وأهميته، خصوصاً في أوقات الأزمات المالية الحديثة. كما يعد الكتاب دليلاً مرجعياً لتعليم النظريات والممارسات المتعلقة بالتعامل المصرفي الإسلامي والتطويرات المالية الإسلامية حول العالم.

15. *Weathering the Global Crisis: Can the Traits of Islamic Banking System Make a Difference?* Wan Khairuzzaman Wan Ismail, AuthorSolutions, Partridge Singapore, April 2014, 96 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**مواجهة الأزمة العالمية: هل يمكن لسمات النظام المصرفي الإسلامي أن تصنع فرقاً؟**" يوفر هذا الكتاب استبصارات لكلٍّ من المشرّعين والممارسين لتركيز جهودهم على إيجاد التوازن بين الإنجازات الحالية وتحسين السوق الإسلامية من أجل المستقبل. لقد أظهرت الدراسات السابقة أن السوق الإسلامية، بعكس نظيرتها من السوق التقليدية، كانت أكثر قدرةً على مواجهة الأزمة المالية العالمية،

ويعود ذلك جزئياً إلى طبيعة التعامل المالي الإسلامي الذي يمنع المخاطرة الزائدة. ويقدم الكتاب مراجعةً لتمويل الإسلامي في ضوء خصائص الحكومات والشركات، ويدرس العلاقات بين الحكومات المؤسسية وخصائص الشركات، ودور المخاطرة لمعدل الكفاية الرأسمالية للبنوك الإسلامية في ماليزيا.

16 *Islam, Sharia and Alternative Dispute Resolution: Mechanisms for Legal Redress in the Muslim Community*, Mohamed Keshavjee, I. B. Tauris, July 2013, 240 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **"الإسلام والشريعة والحل البديل للنزاعات: آليات الإصلاح القانوني في المجتمع المسلم"**. يبين هذا الكتاب أن الشريعة والفقه يكوّنان مصفوفةً دقيقة من التفسيرات التي تكون أعمق مما يظهر على السطح، وشديدة التجانس والإحكام بحيث يصعب تغييرها من الخارج. وقد ركز التقنين القانوني الإسلامي منذ بداياته على المساواة وحل النزاع من دون خصومة. ويبين الكاتب طرق تطبيق الشريعة لدى كلٍّ من المذهبين السني والشيعي، مع توضيح كيفية تأثير السياسة والثقافة وغيرهما من العوامل في ممارسة الفقه والشريعة في الغرب، كما يبين أن هذه العملية يمكن أن تحيي بعض المبادئ الأساسية الكامنة وراء تعاليم الإسلام وفلسفة التشريع، والتي لا تركز على الإصلاح الرسمي فحسب، بل وعلى العدالة المدركة أيضاً، حتى لدى غير المسلمين.

17. *The Shari'a and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace*, M. Cherif Bassiouni, Cambridge University Press, October 2013, 405 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **"الشريعة والعدالة الجنائية الإسلامية في أوقات الحرب والسلم"**. في هذا الكتاب تطبيقات مهمة للعقائد الدينية والقانونية الإسلامية التقليدية في القضايا المعاصرة التي تتناول الصراع المسلح. ويبين الكتاب كيف أن الشريعة والقانون الإسلاميين يتوافقان مع قانون حقوق الإنسان الدولي المعاصر ومعايير القانون الإنساني الدولي، ويلائمان استخدام المجتمعات الإسلامية. ومن خلال إرساء العمليات والإجراءات اللاحقة للصراع المعاصر في العقيدة الدينية والقانونية الإسلامية التقليدية، يكون من الأسهل على المجتمعات الإسلامية، التي تبحث عن آلية قانونية مناسبة، أن

تجد وسائل التعامل مع تبعات الصراع المسلح. يتكون الكتاب من خمسة فصول: الشريعة والفقه وأصول الفقه، ومسلمات حقوق الإنسان وموقع العدالة في الإسلام، والنظام القضائي الجنائي الإسلامي، والقانون الدولي الإسلامي والقانون الإنساني الدولي، والشريعة والقانون الإسلامي والعدالة في مرحلة ما بعد الصراع والمرحلة الانتقالية المعاصرة.

18 *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, Adis Duderija (Editor), Palgrave Macmillan, September 2014, 288 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**معاينة مقاصد الشريعة والإصلاح المعاصر للفكر الإسلامي**". يتناول هذا الكتاب فاعلية مقاصد الشريعة حسبما تفهمها النخبة التأويلية القانونية التقليدية التي تم تطويرها من قبل المنظِّرين القانونيين الإسلاميين قديماً، ويتناول كذلك من حيث إعادة صياغة المفاهيم المعاصرة من أجل تلبية تحديات الفكر الإصلاحي الإسلامي. يتكون الكتاب من تسعة فصول ومباحث لمجموعة من المؤلفين، وهذه الفصول هي: إعادة صياغة القانون الإسلامي ومقاصد الشريعة في فكر محمد هاشم كمالي، والفقه الهادف عند يوسف القرضاوي: هل يعزز الدور المستقبلي للأمة أم يحط منه، والدوحة- مركز الإسلام الإصلاحي: اعتبار الإصلاح الحضري في السياق القطري، ومقاصد الشريعة في فلسفة التشريع الشيعية المعاصرة، ومقاصد الشريعة: العلمانية والإصلاح الإسلامي والأخلاقيات في تركيا الحديثة، والمصلحة والمشروع الإصلاحي لرشد الغنوشي، وحول قراءة الشاطبي في الرباط وتونس، ومقاصد الشريعة والتأويل غير السلطوي للجندر في القرآن والسنة وإصلاح قانون الأسرة المسلمة، ودراسة حالة من السلفية والعودية: الأهمية التأويلية للافتراضات القرآنية في تصوير تأويل مبني على القيم والمقاصد للقرآن والسنة.

19 *Maqasid Foundations of Market Economics (Edinburgh Guides to Islamic Finance)*, Seif Ibrahim Tag el-Din, Edinburgh University Press, April 2013, 248 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**أسس المقاصد في اقتصاديات السوق**". يوضح الكتاب اقتصاديات السوق الكامنة وراء شروط الالتزام بالشريعة في التمويل الإسلامي، وذلك

وفق مصادر المقاصد المدركة. ويوضح كيف أن مبادئ اقتصاديات السوق تؤثر في الطريقة التي تعمل بها الأسواق والمؤسسات المالية تحت قانون الشريعة، ويبين نواحي الاتفاق والاختلاف بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد التقليدي من خلال منع الربا وغير ذلك من الممارسات التجارية الممنوعة شرعاً. إن التمويل الإسلامي مبني على مبادئ التبادل الحر في السوق ذي الاقتصاد الإسلامي، إلا أن هذا الاقتصاد فشل في مواكبة التطور المتسارع للتمويل. يتكون الكتاب من ثمانية فصول مقسمة على ثلاثة أجزاء: الجزء الأول يتناول منهجية الاقتصاد من منظور مقاصدي في ثلاثة فصول. أما الجزء الثاني فيتناول تشريع التبادل الاقتصادي والمنظمات المنتجة في ثلاثة فصول كذلك. بينما يبحث الجزء الثالث والأخير في عيوب السوق في فصلين.

20. *Old Texts, New Practices: Islamic Reform in Modern Morocco*, Etty Terem, Stanford University Press, April 2014, 248 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**نصوص قديمة وممارسات جديدة: الإصلاح الإسلامي في المغرب الحديث**". يبحث هذا الكتاب في العملية الإبداعية لتطوير القانون الإسلامي بحيث يضمن نجاح المجتمع المسلم في العالم المتغير، وهو يدرس الانتعاش والتحول الإسلامي من الخطابات التي تتناول المخاوف الاجتماعية القانونية التي شكّلت الحياة اليومية للأشخاص العاديين. وتتحدى المؤلفة الدراسات التقليدية التي تعرض التقاليد الإسلامية على أنها لا تتلاءم مع الحداثة، وتوفر إطاراً جديداً من أجل تصور التحول الإسلامي الحديث. كما أنها عملت على إعادة توجيه بناء أصول الإسلام الحديث بوضعه جذور في خضم فوضى الحياة اليومية المعقدة. يتكون الكتاب من سبعة فصول هي: الإسلام الحديث والتقليد الإصلاحي الديني، والمعرفة الدينية والسلطة في المغرب ما قبل الاستعمار، وخطاب الحداثة المغربية، وترسيم العلاقات بين المسلمين والمسيحيين، وإعادة تشكيل أفكار الجندر والأسرة، وإعادة تعريف أنماط الاستهلاك، والتقاليد القانونية الإسلامية وتغيرها واستمراريتها.

21. *Religious Actors and International Law*, Ioana Cismas, Oxford University Press, September 2014, 440 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**الناشطون الدينيون والقانون الدولي**". يتمحور هذا الكتاب حول المسائل المتضمنة في النصوص والممارسات الدينية التي يمكن أن تتعارض مع القانون الدولي، وينتقل إلى تقديم تحليل تفصيلي حول كيفية قيام الناشطين الدينيين أنفسهم بتحمل المسؤولية تحت ذلك القانون من أجل التفسيرات التي اختاروا إبرازها. ويشمل مفهوم الناشطين الدينيين في هذا الكتاب: الدول الدينية، والمنظمات الدولية، والكيانات التي تأخذ دور تفسير الدين وتدّعي وجود تشريعات "مميزة" في التقاليد أو التأثيرات. كما يتناول الكتاب كلاً من الفاتيكان والمؤسسة الإسلامية والمنظمات الدينية تحت قانون حقوق الإنسان الأوروبي، ويفحصُها بالتفصيل بوصفها دراسات حالة. ويبين أن الناشطين الدينيين لا يتمتعون بحقوق خاصة أو استثنائية، ولا يتحملون قدراً أقل من الالتزامات مقارنةً بنظرائهم من غير الدينيين، ومن ثمّ يبين كيف أنه لا يمكن النظر إليهم على أنهم يشكلون تصنيفاً قانونياً مستقلاً تحت القانون الدولي.

استكتاب

ورقة عمل لمؤتمر علمي دولي بعنوان:
محمد إقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري
ينظمه المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو" والمعهد العالمي للفكر الإسلامي

عمّان/الأردن ٢٠-٢١ رجب ١٤٣٦هـ الموافق ٩- ١٠ أيار (مايو) ٢٠١٥م

أولاً: فكرة المؤتمر

يمثّل المفكر والفيلسوف والأديب المسلم محمد إقبال علَماً مهماً من أعلام التجديد والإصلاح الفكري الإسلامي الحديث. وعدت نتاجاته الفكرية والفلسفية والأدبية مرجعيات مهمة في تأصيل الذات والمحافظة على الهوية، وفي التعبير عن شخصية المسلم في ظل التوجهات الحضارية التي عاشها. وسيكون من الوفاء لجهود الإصلاح الفكري الحديث والمعاصر، إحياء ذكرى إقبال بعد ما يزيد على ثلاثة أرباع القرن من وفاته، بطريقة علمية تعرض وتحلل وتنقد الخطاب الإصلاحي الفكري الذي أسهم في بلورة الهوية والتأسيس لفكرة الدولة.

عاش إقبال في بيئات اجتماعية وثقافية وفكرية متنوعة، وتعرّض إلى مصادر معرفية وثقافية مختلفة. فإلى أي مدى أسهم ذلك في بناء رؤيته للآخر الديني والثقافي والحضاري، وفي نضج أفكاره، ونضوج شخصيته، واعتزازه بذاته الثقافية وممارسته النقدية، ونتاجه الفكري؟

كان للثقافة القرآنية دور مهم في تشكيل عقلية إقبال، وساعدته هذه الثقافة على الاستنباط والاستدلال والمحاججة، وعلى ربط العلم بالعمل، وعلى اكتشاف روح الثقافة الإسلامية، وتمايزها عن غيرها من الثقافات لا سيما اليونانية والمادية الغربية، وعلى هضم الثقافة الغربية ومحاورتها ونقدها بناءً على مرجعية ثابتة ويقينية. فما هي تجليات الثقافة القرآنية في تصورات إقبال وممارساته؟ وما هي خصائص الثقافة الإسلامية التي تحدث

عنها إقبال أو استنبطها؟ وكيف تمثّل إقبال روح الثقافة الإسلامية في محاورته الآخر (الديني والفكري)؟

شعرَ إقبال بأن ثمة أهمية كبيرة للدين في حياة المجتمعات عامة وفي حياة المسلم خاصة، لا سيما بعد سيطرة الأفكار المادية على حياة المجتمعات. وأن الدين هو القادر على إعداد المسلم أخلاقياً لتحمل مسؤولياته الحضارية. فما هو مفهوم الدين والإيمان عند إقبال؟ وما هي مقومات النزعة الروحية التي تمثّلها إقبال؟ وما دور الدين في تكوين شخصية المسلم ومن ثم نهضة الأمة مقابل مادية الغرب؟

رأى إقبال في التوحيد أساس النهوض الحضاري، والبناء الشامخ أمام التيارات والأفكار الغربية المادية، وظهر ذلك جلياً في كتاباته ودواوينه الشعرية. فما هي تجليات التوحيد في العطاء الفكري عند إقبال؟ وما هي مضامينه كما أبان عنها إقبال؟ وكيف أثّر التوحيد في تميّز الشخصية الإسلامية، وإنجازات الحضارة الإسلامية؟

كان إقبال من مدرسة المواءمة بين الأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة، والدين والعلم. ورأى أن بإمكان العالم الإسلامي الانخراط في العالم الحديث وتمام التجديد بالجمع بين التراث والمعرفة المعاصرة. ووعى بأن هذا العمل مهمة حضارية للمسلم المعاصر؛ إذ حددها بقوله: "ولم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال، وفي روح من الاستقلال، والبعد عن الهوى. وأن نقدّر تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة، ولو أدّى بنا ذلك إلى مخالفة المتقدمين، وهذا الذي أعتزم فعله." فما هو موقف إقبال من التراث ومن الحداثة؟ وإلى أي مدى نجح إقبال في تحقيق متطلبات "الإسلام الحضاري"؟ وما هي الأسس الفكرية والفلسفية المطلوب تجديدها في التفكير الديني؟ وما هي المعالم العامة لهذا التجديد؟ وما هي المعيقات التي تحول دون تحقيق فاعلية هذا التجديد؟. وما هي نظرة إقبال تجاه الجهود الإصلاحية التجديدية التي زامنها؟

يعد مفهوم "إعادة البناء" مفهوماً مركزياً في فكر محمد إقبال، ويفترض هذا المفهوم أن الإسلام يتمتع بقوة حيوية يجب استعادتها من خلال عملية الاجتهاد والتجديد، التي

تجعل المجدد ينظر إلى الأمام والخلف وإلى الداخل والخارج، حتى يبقى للإسلام مكانه الأساس في مستقبل العالم. وينظر إقبال إلى أن إعادة البناء سوف تتناول المفاهيم الكبرى الثلاثة في الإسلام وهي: الله والذات والأمة. فكيف يحدد إقبال رؤيته لمفهوم إعادة البناء؟ وما الثابت والمتغير في مشروعه لإعادة البناء؟ وما علاقة إعادة البناء بالمتغيرات التي رافقت الظروف التي عاشها إقبال؟ وما علاقة مشروعه لإعادة البناء بمشاريع التجديد في التاريخ الإسلامي، مثل مشروع الإحياء عند الغزالي، ومفاهيم الحداثة الغربية؟

رأى إقبال أن الأزمة التي تمرّ بها الأمّة هي أزمة فكرية روحية. وقد ظهر ذلك في محاوراته وتعليقاته على جهود بعض المصلحين مثل الأفغاني. وكشف لنا عن حاجة الأمة إلى اجتهاد جديد يأخذ بعين الاعتبار التنوع الفكري والمذهبي، لذلك دعا إلى الاجتهاد الجماعي. فما هي معالم هذا الاجتهاد عند إقبال؟ وما ضرورته الحضارية في سياق الحديث عن الذات والآخر؟ وما مرجعياته وأسسه؟ وما هو منهج إقبال في الاجتهاد المنشود؟

درس إقبال في ظل منظومة تعليمية وفكرية غربية تختلف كثيراً في بنائها المعرفي عن النظام المعرفي الإسلامي، من حيث المصدر والرؤية والأداة والغاية والنسبة. وحاول إقبال في أطروحته الجامعية خاصة أن يبلور التصوّر الإسلامي للرؤية الكلية تجاه الذات والآخر، لا سيما بعد استيعابه الكبير للبناء الثقافي والفكري والفلسفي والمعرفي للفكر الغربي، فحاور العقل الغربي ونقده في مناسبات عديدة، وقوّض بعض أسسه الفلسفية والفكرية، ناقداً في الوقت ذاته تمسّك بعض المفكرين المسلمين بالنظام المعرفي الغربي ونظرياته التي لا تنسجم مع الفكر الإسلامي. فما هي المعالم العامة والأسس التي وضعها إقبال للنموذج المعرفي الإسلامي؟ وما هي عناصره وخصائصه وتمثلاته؟ وما هي الأسس الفكرية والمعرفية الحضارية الغربية التي عمل إقبال على نقدها؟

مثّل إقبال منهجاً فكرياً عملياً أسهم في تثبيت هوية المسلمين في شبه القارة الهندية، وتوطين الإسلام في شكل دولة. وامتدّ هذا المنهج الإصلاحي خارج الهند وباكستان. وقد تزامن جهد إقبال الإصلاحي مع جهود إصلاحية أخرى في بقاع العالم الإسلامي. فما هي نقاط الائتلاف والاختلاف مع جهود المصلحين الآخرين. وما هي المقاربات

المعرفية بين منهج إقبال ومنهج المصلحين والمفكرين الآخرين مثل: الأفغاني وعبده والكواكبي ورشيد رضا والنورسي والفاروقي ومالك بن نبي والمسيري إلخ؟ وإلى أي مدى استطاع المصلحون المسلمون الهنود والباكستانيون في شبه القارة الهندية أن يحافظوا على منهج إقبال ويتمثلوه ويبلوروه واقعاً؟

كان الأدب بشكل عام والشعر بشكل خاص -عند إقبال- رؤية للوجود وتعبيراً عن رؤية الإسلام الكلية والكونية، وليس وسيلة تعبيرية فحسب. وأسهمت دواوينه الشعرية في الكشف عن فلسفته في الحياة، وتبلور مفهوم الهوية الإسلامية، وإبراز التكامل المعرفي عنده. فما هي المعالم الفلسفية والفكرية التي صاغها إقبال أدباً في التعبير عن مشروعه الحضاري؟ وكيف تجلّى الحديث عن الهوية والخصوصية وإثبات الذات في أدبه؟ وما هي تأثيرات فلسفته الذاتية في البناء الحضاري للأمة؟ وما هي المعالم المعرفية والتربوية والفكرية الإنسانية التي يمكن استخلاصها واستكناهها من أدب إقبال؟

مما سبق جاءت فكرة هذا المؤتمر لفتح باب الحوار بين الباحثين والمشاركين لدراسة منظومة الفكر الإصلاحي الذي أسهم محمد إقبال في تأسيسها، ودراسة سبل تطويرها من الناحيتين النظرية والتطبيقية.

ثانياً: أهداف المؤتمر

١. تمكين الأجيال الجديدة من الباحثين وطلبة الدراسات العليا من تعرُّف الإسهامات العلمية والعملية لإقبال، بوصفه أحد أعلام الفكر الإسلامي الحديث، ولا سيما في مجال التجديد والاجتهاد في الحقول المعرفية النظرية، وجهود الإصلاح العملية وبناء المؤسسات.

٢. تبيّن مضامين المشروع الفكري لمحمد إقبال في التجديد وإعادة البناء. وتحليل الخصائص المنهجية المميزة لإسهامات إقبال الفكرية والمعرفية والفلسفية، وتصنيف هذه الإسهامات من حيث موقعها في الدراسات الفلسفية، ومقارنة الأديان، والدراسات الحضارية، ودراسات التراث الإسلامي، والدراسات الأدبية، والدراسات النقدية للفكر العربي المعاصر.

٣. بيان الآثار الإصلاحية النظرية والعملية لمنهج إقبال، واقتراح البرامج البحثية والعملية، التي تسهم في استمرار الاجتهاد والتجديد وإعادة البناء الذي نشده إقبال.

٤. التعرف إلى حلول مبتكرة لواقعنا الإسلامي المعاصر، استلهاماً من المشروع التجديدي محمد إقبال. والإفادة من الرؤية الإصلاحية والتجديدية التي قدمها محمد إقبال في فهم متطلبات الجهود الإصلاحية للواقع الإسلامي المعاصر.

٥. رصد التكامل المعرفي في فكر إقبال، خاصة في جانبيه الأدبي والفكري، وأهمية ذلك في رسم منظومة تربوية تجمع بين الروح والعقل والخيال.

ثالثاً: محاور المؤتمر

المحور الأول: شخصية إقبال؛ عوامل التأثُّر والتأثير:

١. العوامل التي شكلت شخصية إقبال، وأسهمت في بلورة أفكاره وتوجهاته، ومعالم الثقافة القرآنية وروح الثقافة الإسلامية في تشكيل ذاته، ومدى تأثره بأفكار من سبقه أو عاصره.

٢. أثر إقبال في آراء وأفكار مفكرين معاصرين له أو لاحقين بعصره.

المحور الثاني: التجديد الفكري والحضاري والسياسي عند إقبال:

١. المفاهيم المتعلقة بالتجديد الفكري والحضاري والسياسي عند إقبال: الأمة، الدولة، الحضارة، الثقافة، المدنية إلخ.

٢. الدور الحضاري لمشروع إقبال في الإصلاح والتجديد على مستوى الفرد والمجتمع والأمة.

٣. منهج إقبال في تجديد الفكر والتفكير الديني، والمعالم الكبرى لهذا التجديد.

٤. المعيقات التي تحول دون فاعلية هذا التجديد.

٥. موقف إقبال من الجهود والحركات الإصلاحية التي سبقته والتي عاصرها، وتجليات ذلك في كتبه وممارساته التنظيرية والعملية.

المحور الثالث: مفهوم الاجتهاد وتجلياته عند إقبال.

١. منهج إقبال في التعامل مع منظومة الدين بشكل عام، والتوحيد بشكل خاص من حيث ماهيته ومضمونه وأثره في الشخصية الإسلامية.

٢. منهج إقبال في التعامل مع الأصول التأسيسية (القرآن الكريم والحديث الشريف) والتراث، بما يتسق ومشروعه الحضاري.

٣. مفهوم التجديد والاجتهاد الجماعي عند إقبال؛ معالمه، وصورته الحضارية، ومرجعياته، وأسسه، ودوره في فهم الواقع.

٤. نظرية إعادة البناء عند إقبال: ومفاهيمها الكبرى (الله والذات والأمة) ومنهجها، وعناصرها الثابتة والمتغيرة، وعلاقتها بجهود السابقين.

المحور الرابع: التثاقف والعلاقة بين الذات والآخر عند إقبال:

١. مفهوم التثاقف والعلاقة مع الآخر الثقافي والحضاري.

٢. ممارسة إقبال لعملية التثاقف والتعامل مع الآخر، وتجلياتها في إنتاجه الأدبي والفكري لا سيما في محاوراته مع فلاسفة الغرب.

المحور الخامس: البناء المعرفي عند إقبال:

١. معالم الهوية والذات في أدب إقبال، والمعالم الفكرية والمعرفية والتربوية التي تعمل على بناء الذات والنهوض الحضاري للأمة.

٢. بنية المعرفة ومصادرها وخصائصها وأدواتها، ملامح النموذج المعرفي الذي تبنّاه إقبال، ومدى مفارقته وتميزه عن النموذج المعرفي الغربي. ودور إقبال في الكشف عن المعالم الفكرية والأخلاقية والمعرفية للمجتمع الغربي، وبنية النظام الأخلاقي عند محمد إقبال وآليات تجديده.

٣. التكامل المعرفي في رؤية إقبال وتجربته الفكرية والثقافية.

رابعاً: مواصفات الأوراق المطلوبة

١. يتصف البحث بما هو متعارف عليه من التحديد الدقيق للموضوع والأصالة العلمية والمنهجية الواضحة والتوثيق الكامل للمراجع والمصادر في مواقعها في صلب

بحث، وليس على شكل قائمة ببليوغرافية، على أن لا يكون قد سبق نشره أو تقديمه للنشر، أو عرضه في أي مؤتمر آخر.

٢. أن يقع البحث ضمن واحد من المحاور المعلنة في ورقة العمل هذه، أو متعلقاً بأحدها بصورة مباشرة.

٣. أن يبدأ البحث بمقدمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين موضوع البحث وأهميته وأهدافه ومنهجيته، وطبيعة البحوث السابقة فيه. وينتهي بخاتمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين خلاصة مركزة للنتائج التي توصل إليها البحث، وما تتطلبه هذه النتائج من توجهات أو تطبيقات عملية، والقضايا التي أثارها البحث وتحتاج إلى مزيد من الجهد البحثي. وتقسم مادة البحث إلى عدد من العناوين الفرعية.

٤. أن يكون حجم البحث ما بين ستة آلاف كلمة في الحد الأدنى وعشرة آلاف كلمة في الحد الأقصى. (٢٥–٣٥ صفحة).

٥. تواريخ مهمة. آخر موعد لتسلّم الملخصات ٢٠١٤/١١/١م. وآخر موعد لإشعار الباحث بقبول الملخص ٢٠١٤/١٢/١م.

٦. ترسل البحوث عن طريق البريد الإلكتروني في موعد أقصاه ٢٠١٥/٣/١٠م

٧. الأجل النهائي لإشعار الباحث بقبول بحثه وتوجيه الدعوة له لحضور المؤتمر ٢٠١٥/٤/١٠م

٨. الموعد المحدد لانعقاد المؤتمر ٩–٢٠١٥/٥/١٠

٩. تتحمل الجهات المنظمة للمؤتمر نفقات السفر والإقامة طيلة أيام المؤتمر.

١٠. ترسل جميع المواد إلى اللجنة التحضيرية مرقونة على صورة ملف Wordعلى عنوان مراسلات المؤتمر إلى العنوان الإلكتروني للمعهد(islamiyah@iiit.org) ويرفق بالبحث نسخة من سيرة الحياة وصورة شخصية ملونة.

صدر حديثاً



مختصر الجدال حول النظرية الاجتماعية اليوم

محمود الذوادي

الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

١٠٤ صفحة

هذا المختصر هو تنويه بالكتاب الأصلي المتميز "جدل المعرفة في النظرية الاجتماعية اليوم" (Contested Knowledge: Social Theory Today) لتيسير الوصول إلى مفاهيمه وأفكاره، ودعوة للباحثين والدارسين العرب، لكسب رهان المعرفة في العلوم الاجتماعية. وأصل الكتاب هو نفسه تعريف بأمهات الكتب والمؤلفات في النظرية الاجتماعية، وكأنه مكتبة مصغرة في موضوعه.

يعرض هذا المختصر أفكار أهم الشخصيات الرائدة في علم الاجتماع المعاصر وغيره من تخصصات العلوم الاجتماعية، ابتداء بعلماء الاجتماع الكلاسيكيين: ماركس، ودوركهايم، وفيبر، ثم بعض المنظرين اللاحقين أمثال جدنس، وفوكو، وبورديو، وإدوارد سعيد، وفرانتس فانون، وجودث بتلر. كما يولي صاحب الكتاب أهمية للدراسة المنظرين الاجتماعيين والحركات الفكرية الجديدة بما فيها الفكر النسوي، وما بعد البنيوية، والفكر الإفريقي الأمريكي، ونظرية الكوير أو الهوية الجنسية

صدر حديثاً



الدين والصحة النفسية

آزاد علي إسماعيل

الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

١٦١ صفحة

يتناول هذا الكتاب قضية أثارت الجدل والنقاش بين الباحثين في الدوائر النفسية العربية منذ عقود، وهي العلاقة بين التدين والصحة النفسية. فقد ظهر انطباع لدى الباحثين في مجالات العلوم الطبيعية، ومن ثم النفسية، بأن علماء الدين والمتدينين عموماً هم أفراد غير موضوعيين في تفكيرهم؛ إذ يؤمنون بالخرافات والأساطير، وشخصياتهم غير متوازنة وغير مرنة وتتصف بالتعصب الشديد لما يرونه حقاً مطلقاً. إن خصائص الشخصية هذه، من وجهة نظر علماء النفس المعاصرين، كانت أقرب للمرض النفسي منه للصحة النفسية. فهل الشخص المتدين يتمتع فعلا بصحة نفسية جيدة أم أنه يعاني أكثر من الشخص غير المتدين من الأعراض النفسية المرضية؟

يهدف هذا الكتاب إلى الإجابة عن السؤال المحوري المهم وذلك من خلال الحديث عن طبيعة النفس الإنسانية كما يصفها باحثون مسلمون، وكما يمكن أن تفهم من خلال آيات قرآنية كريمة ويتناول الكتاب العلاقة بين التدين والصحة النفسية، وذلك من خلال عرض العلاقة بين الدين وعلم النفس أولاً، ومن ثم عرض الدراسات النفسية التي تناولت العلاقة بين التدين وأبعاد الصحة النفسية المختلفة وثمة محاولة لمناقشة تأثير عقدة التوحد على خفض مستوى التوتر النفسي.

صدر حديثاً



التحولات الفكرية في العالم الإسلامي

أعلام، وكتب، وحركات، وأفكار

تحرير: الدكتور عليان الجالودي

الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

٦٥٦ صفحة

دراسة للتحولات الفكرية والثقافية التي عاشها العالم الإسلامي في المرحلة الممتدة من القرن العاشر وحتى الثاني عشر الهجري (السادس عشر حتى الثامن عشر الميلادي)، والدراسة تمت خلال محاور أربعة: محور الأعلام، ويتناول نخبة من العلماء والمصلحين، وإسهاماتهم الفكرية والعلمية، ومحور الكتب، ويتناول المؤلفات التي صُنّفت خلال هذه القرون، ومدى ما تركته تلك المؤلفات من أثر في مسيرة التحولات الفكرية، ومحور الحركات الفكرية وما تركته من آثار سياسية، واجتماعية، وعقدية، ومحور الأفكار وبعض النظم والمؤسسات وما انتظمها من تطور.

وقد ظلّ العمل على هذا المشروع سنوات من المتابعة الحثيثة حتى استقام واستوى على سوقه ويسعدنا ونحن نضع بين يدي القُرّاء والمهتمين ثمار هذا الجهد، لنؤكد بأننا اجتهدنا لأن نرسي اللبنات الأولى لدراسة هذه القرون، وتطوراتها الفكرية، ونحن لا نزعم بأننا وفيناها حقّها، وحسبنا أننا أنرنا الطريق لمن سيتصدى لاحقاً لاستكمال ما في هذا المشروع من ثغرات. ولا شك في أن هناك كثيراً من أعلام، ومؤلفات، وحركات، وأفكار، في المرحلة موضوع الدراسة، بحاجة إلى مزيد بحث واستقصاء. وما أحوجنا اليوم ونحن نسعى جاهدين لبناء مشروع الأمة النهضوي، أن نجتهد في تحرير العقل المسلم المستنير، بهدف استلهام موروث الأمة ومنجزها الحضاري، هذا الموروث الذي شكّل عبر التاريخ الحضاري للأمة معيناً لا ينضب من العطاء؛ بل السخاء في العطاء.

صدر حديثاً



التجديد الأصولي

نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه

إعداد جماعي بإشراف

الدكتور أحمد بن عبد السلام الريسوني

الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

٨٦٤ صفحة

جهد علمي متميز شارك في إنجازه ثلاثة عشر عالماً أصولياً، وقدموا فيه مبادرة علمية وعملية في إعادة كتابة «علم أصول الفقه» كتابة تجديدية جماعية، فجاءت المادة صقلاً سقسم الدفع من تراث علمائنا الأوائل، وإضافة للتجديد المفيد من المسائل العلمية التي تعني صرح هذا العلم؛ ليستعيد وظيفته المرجعية قائداً موجهاً لمنهجية التفكير الإسلامي، وأداة لتحقيق الوحدة المنهجية، والتقارب الفكري والمذهبي لأبناء الأمة، وضابطاً للعلوم الإسلامية الأخرى.

انطلقت فكرة الكتاب من أن التجديد عموماً، وفي (علم أصول الفقه) خصوصاً، هو من صميم سنن الحياة، وضرورة من ضروراتها، وقدم خطوة ريادية ونموذجاً علمياً في التجديد الأصولي. ويمتاز بأنه يزخر بكثير من الأمثلة التوضيحية والتطبيقية الحقيقية، من نص وتوقيع، ضارباً صفحاً عن الاشتغال بالجدل مع الآراء المخالفة والردود عليها.

نأمل أن يكون مفيدا لذوي تخصصات ووظائف شتى، من علماء ومُدرسين وباحثين شرعيين، ومن قانونيين، ومفكرين، وسياسيين.

يصدر قريباً

١. **المعجزة (٢)**. تأليف: أحمد بسام الساعي.

٢. **القيم السياسية العالية في الخطاب القرآني**. تأليف: مصطفى جابر العلواني.

٣. **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**. تأليف: بليل عبد الكريم.

٤. **إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر**. تحرير: فتحي حسن ملكاوي، رائد جميل عكاشة، عبدالرحمن أبو صعيليك.

٥. **الفنون الإسلامية**. تأليف: إسماعيل راجي الفاروقي.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة بمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:

– الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.

– توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)

– توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..

– عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـ (......) نسخة اعتباراً من العدد (......) ولمدة (......) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة ....

إرسال فاتورة ....

الاسم ....

العنوان ....

....

التوقيع .... التاريخ ....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً - للمؤسسات ١٠٠ دولار أميركي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة - شارع أحمد تقي الدين - بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت - لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut
Acc. No: 58280546100206201

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٤٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

Islāmiyat al Ma'rifah
Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by
The International Institute of Islamic Thought



Vol. 20 No. 78 Fall 1435 AH / 2014 AC
ISSN 1729- 4193